



الخيالي والسينمائي والبروسوي والفأوقي

مع حواشي

للإمام السعيد الفخاراني

مفاتيح الكلاسيكية

شع

شرح مقاصد الكلام في عقائد الإسلام للإمام التفتازاني مع الحواشي

تحقيق: عثمان مصطفى البوريني، أيوب خالد، محمد فاروق

الطبعة الأولى: ٢٠٢٣م

حقوق الطبع والنشر محفوظة لدار النور المين



وكيلنا : مكتبة زكريا - اسكتلندا - المملكة المتحدة ، تلفون : +447555420261

www.zakariyabooks.com

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة وإصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو
تجزئة في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن
خطي سابق من الناشر.

all rights reserved. no part of this book may be reproduced
in a retrieval or copied in any form or by any means
without prior written permission from the publisher.

سَمَحُ

مَقْصِدُ الْإِسْلَامِ فِي حَقِّ الْإِسْلَامِ

لِلْإِمَامِ الْفَتَاوَانِي

مَعَ حَوَاشِي الْحَنَالِي وَالسَّيْنَانِي وَالْبُرُوسَوِي وَالْفَاوُزِي

وَمَهْنُوتَاتِهِمْ

تَحْقِيقُ

عُثْمَانُ مَصْطَفَى النَّابِلْسِي

حَقَّقَ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِي وَارْجَعَ وَأَشْرَفَ عَلَى الْكُتَابِ وَالتَّحْقِيقَاتِ

أَبُو عَبْدِ الْفَتَّاحِ خَالِدُ

حَقَّقَ الْجُزْءَ الرَّابِعَ وَالْخَامِسَ وَالسَّادِسَ وَالْحَوَاشِي

مُحَمَّدُ فَاوُزُوهَايَشَمُ

شَارَكَ فِي تَحْقِيقِ الْجُزْءِ الثَّالِثِ



دَارُ الْبَنِي وَالْطَّبِيعَةِ لِلنَّشْرِ وَالتَّوْلِيْعِ

2024

المجلد الأول وفيه المقدمة والقصر الأول في المبادئ كاسلاً





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الحمد لله الذي أودع في القلوب أنوار هدايته، وأقام في العقول براهين شرعته، وأنطق ألسنة الخلق بحمده ومته، وأجرى أقلام العلماء ببيان محجته، فهدى الله بهم من مال قلبه واضطرب عقله، وجعلهم حجة على الخلق ببيان الحق، فالحمد لله رب العالمين.

وصلّى الله على مجمع القوائد، وإسيطة العوائد، وسبيل المقاصد، سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

فقد أخذت دار النور المبين على عاتقها نشر كتب الأئمة الأعلام، وبذلت وما زالت - بجهود ذاتية - الوقت والمال والجهد في سبيل خروج كنوز التراث ومرجع العلم والطلب. ومنها الكتاب الذي بين أيدينا وهو:

شرح مقاصد الكلام في عقائد الإسلام، للإمام سعد الملة والدين مسعود بن عمر التفتازاني، نور الله قبره ونفحه بنفحات أنسه وقربه، مع حواشي العلماء الأجلاء: الخيالي والسنيابي والبروسوي والفاروقي رحمهم الله جميعاً.

والمقاصد كتاب دار عليه وخوله كثير مما ألف في علم الكلام والعقائد عند المتأخرين، لعل منزله وعظيم فائدته، وتلقاه علماء الإسلام بالإعجاب والقبول، وخطوا بأقلامهم الحواشي المفيدة والنكات الحميدة، طمعاً في تقريب المعلوم وتسهيل المفهوم، وتمة لعملية التنقيح والتصحيح والسؤال والجواب. وهو ما دعانا

إلى أن نجعل متن المقاصد وشرحه والحواشي عليه في كتاب واحد في ستة أجزاء.

وأوكلنا مهمة التحقيق في هذا السفر المتين لأخينا الشيخ عثمان النابلسي لعلمنا أنه فارسُ المضمار وحائزُ قصبِ سبق فيه، فكان على ما رجونا فيه، واجتهد على قدر ما فيه، واستدرك وصحَّح ما وجد من هناتٍ وأخطاء في العمل كاملاً، كما نشكر أخانا الفاضل أيوب خالد على ما قدّم من جهد واجتهاد. ولا ننسى أخانا الفاضل محمد هاشم الذي ساهم في الجزء الثالث من المقاصد، وأخانا عبد الرحمن باكير الذي عمل في الصف والمقابلة معنا. فجزاهم الله جميعاً خير الجزاء.

وجاء الكتاب على ورقي فاخر صقيل وبتجليد متين جميل، وبلونين لسهولة تتبع تعليقات المُحشّين على مواضع الشرح، وبخط واضح للقارئ، غير مُفَرِّط بوضوحه ولا مُفَرِّط بحجمه. والله نسأل أن يتقبل من كل ذي جهد في سبيل الدين جهده، وأن يجزي الأئمة الأعلام عنّا خيرَ الجزاء ويرفعَ مكانتهم ويعلي منزلتهم بما قدّموه في سبيل الله وابتغاء رضوانه. وأن يكتبَ أجرنا ويجعلنا من جملة خدامهم.

والحمد لله رب العالمين

المدير العام: محمد الشيخ حسين

عثمان - الأردن





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه وحزبه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الإنسان مجبول على النظر والتفكير، وطبيعته ملازمة للتأمل في نفسه وفيما حوله من الموجودات، ولا يمكنه أن ينفك عن الاعتقادات التي يصل إليها نظره، ويؤدي إليها بحثه، سواء في أمور المعاش أو المعاد.

ولم يزل الإنسان باحثاً في قضايا المبدأ والمعاد، مفكراً في أصل وجوده ووجود ما حوله من العوالم، وإلى أين سيتهي به المطاف بعد هذه الحياة الدنيا، أهو فناء محض أم انتقال من دار إلى دار، وما هي الغاية الكبرى من وجوده في هذه الحياة، وهل هناك وجود وراء هذا الوجود المادي المحسوس، وهل هناك قانون يجب أن تسلكه البشرية وتتقيد به، أم أن الإنسان خلق هماً يفعل ما شاء، تُسيره أمواج الرغبات والأهواء، وكيف سيصل إلى الحقيقة في القضايا الكبرى، أم أن الجزم بالحقيقة متعذر أصلاً، وما مدى مسؤوليه الإنسان عن أفعاله، وهل هو مسير فيها أم مخير؟ إلخ تلك الأسئلة التي تغمر الإنسان وتشغل تفكيره.

ولما كان الإنسان قاصراً عن درك الحقيقة في كثير من الأحيان، تتجاذبه المصالح والرغبات، وتؤثر على نظره التشكيكات والشبهات، وتُحيرُه كثرة النزاعات

والاختلافات، كان من رحمة الله تعالى بالناس أن تفضل عليهم - بمحض إرادته - بإرسال الرسل عليهم السلام، ليلغوهم أمر الله تعالى ونهيه، وشرائعه وتكاليفه، ووعدده ووعيده، فإذا سهوا نبهوهم، وإذا مال بهم الهوى منعوهم، ولم يتركوهم مع نفوسهم وأهوائهم، وليبينوا لهم ما يحتاجون إليه من أمور المعاش والمعاد، ويكشفوا لهم عن كثير من أحوال المغيبيات مما لا تدركه حواسهم، ولا تتعلق بتفاصيله عقولهم وأنظارهم، وليرشدوا الناس إلى الحق فيما تنازعوا فيه بسبب تفاوت عقولهم وأنظارهم، فما يمكن أن يستقل العقل بمعرفته قد يؤكد الرسول ويعاضده، كوجود الله تعالى وعلمه وقدرته، وما لا يستقل العقل به قد يدل عليه الرسول ويرشده، كالعلم بأسماء الله تعالى ورويته ولقائه، وما يخالف العقل قد يكون مع التشكك والحيرة، فيرفع عنه الرسول الاحتمال ويدفعه.

كما جاء الرُّسل ليبينوا حال كثير من الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اعتداء العقل إلى مواقعها، وليرشدوا إلى الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص، والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن، مما لا تفي التجربة بإدراكها إلا بعد أدوار وأطوار واقتحام للمشاق والأخطار، وليكتفوا النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات.

فكان في بعثة الأنبياء - عليهم السلام - إتماماً للنعمة، وإقامة للمُحجة، وتبشيراً وإنذاراً، وهداية وإعذاراً، ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].





اهتمام القرآن الكريم بإيراد الحجج على أصول العقائد ودفع الشبه عنها



وقد ختم الله تعالى سلسلة النبوة بسيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، فظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم، ويدعو إلى الدين القويم، وينظم الأمور، ويضبط حال الجمهور، لكونه زمان فترة من الرسل، وتفرّق للسبل، وانحرف في الملل، واختلال للدول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال، فالعرب على عبادة الأوثان وواد البنات، والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات، والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد، والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر، واليهود على الجحود، والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال، وأخية الخيال والخيال^(١).

ونسخ الله بشريعة سيدنا محمد ﷺ جميع الأديان، وأنزل عليه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فجاءت آياته باهره، وحججه ظاهرة، حيث اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة في إثبات العقائد ودفع الشبه، فما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية، إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أوردته الله تعالى على عادة العرب، دون دقائق

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٨٩)، بتصرف يسير.

طريق أحكام المتكلمين^(١).

وجعل القرآن الكريم البرهان قاعدة للإيمان والإيقان، قال تعالى: ﴿قُلْ هَسَاؤُا
 بُرْهَنَكُمُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ومنع تأسيس الإيمان على التقليد
 والاتباع الأعمى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى آيَاتِ اللَّهِ وَمَا الرَّسُولُ فَكَانُوا
 حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آيَاتَهُ أَأَبْأَ أَنْ أَتُونَا أَأَنْزَلَ اللَّهُ وَمَا إِلَهُ الْإِلَهِ﴾ [المائدة: ١٠٤]،
 وعاب على المشركين بناء عقائدهم على الظنون والأوهام، وبين أن الظن لا يغني من
 الحق شيئاً، قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]،
 وقد أكدت آيات القرآن مراراً وتكراراً على الفكر واستخدام العقل في التدبر والنظر،
 مثل: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾،
 ﴿قُلْ أَنْظَرُوا﴾، ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا﴾، ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا﴾، ﴿أَوَلَمْ يَنْفَكُوا﴾، ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُونَ﴾،
 ﴿لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ تَكُنْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَمْ تَكُنْ تَفَكَّرُونَ﴾... إلخ.

ومن تتبع آيات القرآن الكريم في أصول الدين، وجدها مليئة بالبراهين الساطعة
 على وجود الخالق تبارك وتعالى، ودلائل علمه وقدرته وإرادته ووحديته، وتنزيهه
 وتقليده، وبراهين النبوة وصحة المعاد. واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية
 والشواهد الأصلية والنظرية، مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلُ اللَّهِ فَتَفَسَّدَتَا﴾ إلى
 غير ذلك من الآيات الكثيرة، فاستنبطوا منها أدلة على وحدانية الله تعالى ووجوده وبقائه
 وقدمه وقدرته وعلمه وتنزيهه عما لا يليق به، وسموا هذا العلم «بأصول الدين»^(٢).

ومن أعظم القضايا الاعتقادية التي ركن عليها القرآن الكريم: قضية التوحيد،
 وقضية البعث الجسماني، المعبر عنهما في القرآن الكريم بـ «الإيمان بالله واليوم الآخر».

(١) البرهان في علوم القرآن للإمام الزركشي (٢/ ٢٤)، بتصرف يسير.

(٢) الإتيان في علوم القرآن للإمام السيوطي (٤/ ٣١).

أما بخصوص قضية التوحيد: محد الأدلة العقلية في إثبات الوحداية ظاهرة في كثير من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسَخَّرَ اللَّهُ رَبَّكَ رَبًّا لِلَّذِينَ عَمَّا يَعْبُدُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢] وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ لَكُمْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَبِثُوا فِي الْعِلْمِ رَبَّاهُمُ عَلَىٰ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [قل: ١٨١]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَهِ لَكَافَرُوا بِهِمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ إِذَا لَمْ يَرْجُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنعام: ١٤٣].

قال الإمام الزركشي: «ومن ذلك الاستدلال على أن صانع العالم واحد بدلالة التمايز المشار إليها في قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؛ لأنه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام، ولكان المعجز يلحقهما أو أحدهما، وذلك لأنه لو أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته: فإما أن تنفذ إرادتهما فتتناقض، لاستحالة تجزي الفعل إن فرض الاتفاق، أو لامتناع اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإما ألا تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى عجزهما، أو لا تنفذ إرادة أحدهما فيؤدي إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزا»^(١).

وقد حكى القرآن الكريم مناظرة سيدنا إبراهيم -عليه السلام- مع قومه في التوحيد، يقول الإمام المفسر أبو إسحاق الزجاج الحنبلي (٢٤١-٣١١ هـ) مينا الحجة العقلية التي سلكها خليل الله -عليه السلام- في محاجة قومه:

«فلما بلغ إبراهيم المبلغ الذي يجب معه النظر، وتجب به على العبد الحجة، نظر في الأشياء التي كان يعبدوها قومه، فلما رأى الكوكب الذي كانوا يعبدونه، قال لهم: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ أي في زعمكم، كما قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿أَوَلَمْ نَشْرَكَ بِالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ﴾

(النص ١٦) فأصافهم إلى نفسه حكاية لقولهم:

﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ أي فلما غاب، يقال: أفَلَ النجمُ يَافِلُ ويَافُلُ، إذا غاب.

﴿وَقَالَ لَا أَحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ أي لا أحب من كانت حالته أن يطلع ويسير على هيئة يُبين معها أنه محدثٌ، منتقل من مكان إلى مكان، كما يفعل سائر الأشياء التي أجمعتم معي على أنها ليست بالهبة، أي لا أتخذُ ما هذه حاله الهبة، كما أنكم لا تتخذون كل ما جرى مجرى هذا من سائر الأشياء إلهة..

[...] والذي عندي في هذا القول أنه قال لهم: تقولون هذا ربي، أي هذا يُدبرني، لأنه فيما يروى أنهم كانوا أصحاب نجوم، فاحتج عليهم بأن الذي تزعمون أنه مُدبر إنما يرى فيه أثر مُدبرٍ لا غير! اهـ

يقرر الإمام الزجاج أن سيدنا إبراهيم -عليه السلام- استدل على بطلان إلهية الشمس والقمر والكواكب بدليل عقلي جلي، وهو الاستدلال بحدوث صفاتها وحركتها من مكان إلى مكان على كونها حادثة لا تصلح للإلهية، أي أن التغير الذي يطرا عليها دليل على أنها محدثة مُدبرة، وما كان محدثاً لا يكون إلهاً.

ولذا قال الإمام ابن العربي المالكي: «إن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشاراً إليها بالبلاغة، مذكوراً في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكَمَّلَ العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بسمّة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد [...]»

..فقد علمتم أن الله سبحانه قد أوعب القول في حدث العالم، ونبه باختلاف

الأعراض عليها في الانتقالات، وكذلك كرر القول في دلالة التوحيد بالتمانع في قوله:

﴿وَلَمْ يَلَمْ يَعْصَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

[الأنبياء: ٢٢].

وهذان الدليلان همان اللذان بسط العلماء ومهدوا بما يتعلق بهما من فصول وتوابع، ثم تكلموا مع المخالفين بمجرد الأدلة العقلية غير هذين ليرى الملاحظ أنه محجوج بكل طريق! اهـ^(١).

أما قضية البعث والمعاد: فإن القرآن الكريم مليء بالحجج والأقضية العقلية الدالة على صحة البعث الجسماني وإمكانه، وجاءت هذه الحجج على ضروب:

«أحدها: قياس الإعادة على الابتداء، قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ ﴿كَمَا بَدَأَ أَوَّلَ خَلْقٍ يُعِيدُهُمْ﴾ ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾.

ثانيها: قياس الإعادة على خلق السماوات والأرض بطريق الأولى، نحو: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [يس: ٨١] ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

ثالثها: قياس الإعادة على إحياء الأرض بعد موتها بالمطر والنبات، وهو في كل موضع ذكر فيه إنزال المطر غالباً، نحو: ﴿وَنُنَزِّلُ الْأَمْثَالَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُنْزِلُ الْغُيُوتَ﴾ [الروم: ١٩].

رابعها: قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وقد ورد أن أبي بن خلف لما جاء بعظام بالية ففتها وذرها في الهواء وقال: يا محمد، من يحيي العظام وهي رميم! فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

فعلّم سبحانه كيفية الاستدلال برد النشأة الأخرى إلى الأولى والجمع بينهما بعلّة الحدوث، ثم زاد في الحجاج بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ [يس: ٨٠]... إلخ^(٢).

(١) قانون التأويل (ص ٥٠٢-٥٠٣).

(٢) البرهان في علوم القرآن (٢/٢٦).

وكما أن القرآن الكريم راعى جانب إنسان العقائد بالبراهين العقلية، وأمام الأدلة القطعية على وجود الصانع تعالى و وحدانية، وقدرته وعلمه وإرادته، وعلى صحه النبوة والمعاد، وكذلك راعى القرآن الكريم جانب دفع الشُّبه والشكوك، وإزالة التوريبات والتلبسات، وكان حبيبٌ مجادلة الأديان الباطلة أحد الجوانب المحورية في القرآن الكريم، قال الشاه ولي الله الدهلوي:

«ليعلم أن المعاني التي يشتمل عليها القرآن لا تخرج عن خمسة علوم:

١ - علم الأحكام: كالواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، سواء كانت من قسم العبادات أو المعاملات، أو الاجتماع أو السياسة المدنية.

ويرجع تفصيل هذا العلم وشرحه إلى الفقيه.

٢ - علم الجدل: وهي الحاجة مع الفرق الأربع الباطلة: اليهود والنصارى والمشركين والمنافقين.

ويرجع في شرح هذا العلم وتعريفه إلى المتكلم.

٣ - علم التذكير بآلاء الله: كبيان خلق السماوات والأرض وإلهام العباد ما يحتاجون إليه، وبيان الصفات الإلهية.

٤ - علم التذكير بأيام الله: وهو بيان تلك الوقائع والحوادث التي أحدثها الله تعالى إنعاماً على المطيعين ونكالاً للمجرمين (كقصص الأنبياء - عليهم الصلوات والتسليمات - ومواقف شعوبهم وأقوامهم معهم)

٥ - علم التذكير بالموت وما بعد الموت: كالنشر والنثر والحساب والميزان، والجنة والنار.

ويرجع تفصيل هذه العلوم وبيانها وذكر الأحاديث والآثار المتعلقة بها إلى

الواعظ والمذكر^(١). اهـ^(٢).

ثم قال:

«وكان هذا الجدل والاحتجاج على طريقين:

١ - الأول أن تذكر العقيدة الباطلة وينص على شناعتها وفسادها واستنكارها،

فحسب.

٢ - الثاني أن تحدد الشبهات التي وقع فيها هؤلاء الفرق، ثم تعرض حلولها وأجوبتها بالأدلة البرهانية أو الخطائية». اهـ^(٣).

ثم يبين الشاه ولي الله الدهلوي كيف أبطل القرآن الكريم شبهات كل من المشركين واليهود والنصارى والمناققين، ولنضرب على ذلك مثال المشركين، لأن أكثر الناس الذين يُعَث إليهم الرسول ﷺ كانوا كذلك، ولهذا فإن الرد عليهم وإبطال شبهاتهم قد تكرر في القرآن الكريم بأساليب متعددة وفي سور كثيرة، ويتأكدات بالغة، ولم يتحاش القرآن العظيم ترداد ذلك وتكراره.

ولا يخفى أن المشركين وقعوا في خمسة أبواب أصلية من الضلال والانحراف الاعتقادي وهي: الشرك؛ كإثبات الإرادة الاستقلالية والعلم الذاتي لغير الله تعالى، والنشيه؛ كالقول إن الملائكة بنات الله تعالى، والتحريف؛ كتحرير البحائر والسوائب والحامي والاستقسام بالأزلام، وجحود الآخرة، واستبعاد رسالة سيد المرسلين ﷺ^(٤).

(١) الفوز الكبير في أصول التفسير (ص ٢٩-٣٠).

(٢) الفوز الكبير (ص ٣٣).

(٣) الفوز الكبير (ص ٣٥) وما بعدها، بتصرف.

نه ينسب طريقة القرآن الكريم في إعطال احرامهم في كل باب من هذه الأبواب، أما إعطال عقائدهم الشريكية فقد جاء في القرآن الكريم على النحو الآتي:

أولاً: مضابنهم بالدليل على ما يزعمون، ونقص تمسكهم بتقليد آبائهم، قال الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْلَا إِلهٌ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمًا مِنْ شَيْءٍ كَذَبَتْ الْيَدِيتُ مِنْ قِبَلِهِمْ خَتَى ذَأَبُوا يَا كَسَنًا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخَرِّجُونَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِلَّا الظَّلْ وَإنْ أَسْمَأْ إِلَّا غُرُوضًا ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَاطِلَةُ فَلَوْلَا شَاءَ لَهُدْكُمْ لَآتَيْنَهُمْ مِنَ الْآيَاتِ قُبُورًا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأعداء: ١٤٨، ١٤٩].

ثانياً: إثبات أن لا تساوي بين الرب والعباد، وأن الرب تعالى مختص باستحقاق أقصى غاية التعظيم، بخلاف جميع عباده وجمع مخلوقاته. كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ إلهٍ أُرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَفَتُرِيدُونَ بِكِبْرِيَّتِي قَبْلَ هَذَا أَوْ أَثَرُونَ مِنْ عِلْمِي إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٥٠﴾ وَمَنْ أَضَلُّ مِنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ إلهٍ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ هُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [الأحقاف: ١٥٠-١٥١].

ثالثاً: بيان إجماع الأنبياء والمرسلين على هذه الحقيقة الكبرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ إِلَّا نُوْحِي إِلَيْهِ إلهَ أَنَّهُ لَا إلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥٠﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥٠].

رابعاً: بيان شناعة عبادة الأصنام، وأن الاحجار ساقطة عن مرتبة الكمال الإنساني، فكيف تظل بمرتبة الألوهية، يسجد لها ويتوجه إليها! قال الله تعالى: ﴿رَبِّائِهَا النَّاسُ شَرِيبَ مَثَلٍ فَاغْلُغُوا لَهُمْ إِنَّكَ الْذِيكَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ إلهٍ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَلَنْ يُسَلِّمَهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ شَيْءٌ مِمَّا تَدْعُونَ إِلَهُاتِهِمْ وَالْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾ [الحج: ٧٣].

وكان الرد على التشبيه بعدة طرق:

أولاً: بمطابنتهم بالدليل على دعواهم، ونقص تمسكهم بتقليد آبائهم، كما في قوله تعالى: ﴿فَاغْلُغُوا لَهُمُ الْبُتُوكَ وَلَهُمُ الْبُتُوكَ ﴿٧٤﴾﴾ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ

إِنَّمَا وَهُمْ شَاهِدُونَ ﴿١٥﴾ أَلَا إِنَّهُمْ مِنَ الْفَكِهِم لَيَقُولُونَ ﴿١٦﴾ وَلَدَّ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٧﴾ أَصْطَلَى النَّبَاتُ عَلَى الْكَنِينِ ﴿١٨﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٩﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٠﴾ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ ﴿٢١﴾ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ﴿٢٢﴾ وَلَكُمْ صِدْقٌ مِنَ رَبِّكُمْ ﴿٢٣﴾ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَالًا ﴿٢٤﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْهُنَّةَ إِنَّهُمْ لَنُحْضَرُونَ ﴿٢٥﴾ مُبِحْنِ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٢٦﴾ [الصافات: ١٥٩ - ١٦٩].

ثانياً: بيان ضرورة التجانس بين الوالد والولد، وهو مفقود بالبداية، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٣﴾ [الإخلاص: ١ - ٤].

ثالثاً: بيان شناعة نسبة ما هو مكروه ومذموم لديهم - كما تدل على ذلك موافقهم - إلى الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِلَّا تَتَذَكَّرُ أَلَيْسَ لَكَ بِأَلَمٌ لِّمَا كُفِّرُوا بِلَدِّكَ﴾ [الصافات: ١٤٩].

وكان الرد على التحريف بإثبات أمرين:

١ - أنه لم يؤثر عن أئمة الملة الحنيفة - كسيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام - ما يقولون من تحريفات، كما في قوله تعالى: ﴿أَتَتَوَفَّى يَكْتَبُ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرُونَ مِنْ عِلْمِ إِبْرَاهِيمَ صَدِيقِينَ﴾ [الأحاف: ٤].

٢ - أنه من اختراعات من ليسوا بمعصومين وابتداعاتهم، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِنَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٣٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَنزَلَ عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوَّلَ كَارٍ ؕ بَلَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [الأحاف: ٣٨ - ٤٠].

وكان الرد على استبعاد البعث والحشر والنشر بوجوه عديدة:

١ - بالقياس على إحياء الأرض بعد موتها، وأمثال ذلك، قال تعالى: ﴿وَمِنْ

بِإِنِّيهِ أَلَمْ تَرَى الْأَرْضَ خُفْيَةً إِذْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ أَخْرَجْنَا مِنْهَا شُعُوبًا مُنْقَلِبَةً
إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٣٩﴾ انصت: ١٣٩.

٢ - تنقيح المناط، وهو عبارة - هنا - عن بيان شمول القدرة الإلهية، وإمكان
الإعادة بعد البدء بل يسرها وسهولتها، قال تعالى: ﴿إِن تَحْسَبِ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِمْ غَافِلًا﴾^(١) قل
قَدِيرٌ عَلَى أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴿١٤٠﴾ القیامة: ١٤٠.

٣ - بيان موافقة أهل الكتب السماوية كلمهم في الإخبار بالقيامة، واعتقادها.
وكان الرد على المنكرين للرسالة والمستبعدين لها بالوجه التالية:

١ - وقوع الرسالة وتحققها للأنبياء الماضين، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ
قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا لَا نُؤْجِيهِ إِلَيْهِمْ﴾ [يوسف: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسَتْ
مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٤٣].

٢ - الرد على استبعاد الرسالة واستغرابها بأنها - هنا - عبارة عن الوحي الإلهي،
الذي يتلقاه رجل من البشر باصطفاء الله إياه، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ
[الكهف: ١١٠]، ثم يفسر الوحي بما لا يكون من المستحيلات، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ
لِنَسْئُرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ
عَلَى حَكِيمٍ﴾ [الشورى: ٥١].

٣ - بيان أن عدم ظهور المعجزات التي يفترحونها على الرسول، وعدم موافقة
الله تعالى إياهم في تعيين شخص يتوخون رسالته، وعدم إرساله - تعالى شأنه - الملائكة
رسلاً بين الناس، وعدم إيحائه إلى كل شخص من الأشخاص، كل ذلك ينبي على
المصالح الكلية التي يقصر علمهم عن إدراكها وتعجز عقولهم عن الإحاطة بمرامها^(١).

(١) انظر العون الكبير شرح الفوز الكبير للعلامة الشيخ سعيد أحمد البالي بوري (ص ٤٥ -

وقد تكفل القرآن الكريم بإبطال الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام قبل انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، كاحتجاج المنافقين بالقدر إذ قالوا: ﴿أَوَكَلْنَا عِنْدَ مَا مَاثُوا وَمَا قُتِلُوا﴾ [آل عمران: ١٥٦]، واحتجاج المشركين بالجبر إذ قالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، وقالوا: ﴿أَنظَرِيكُمْ مِمَّن لَّوِيْشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُمْ﴾ [يس: ٤٧].

وهكذا نجد القرآن الكريم قد راعى جانبين في موضوع العقائد: أولهما إثبات العقائد الحقّة بإقامة الأدلة والبراهين على صحتها، والجانب الثاني: رد الشبهات ودفع الجهالات التي وقع فيها أهل الضلال.





سلوك السلف الصالح طريقة القرآن الكريم في إثبات العقائد بإيراد الحجج ودفع الشبه



وقد سار أصحاب النبي ﷺ بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى على هذه الطريقة القرآنية، فلم يكتفوا بإثبات العقائد وإيراد الحجج على صحتها، بل تصدوا أيضاً لدفع الشبهات والرد على التشكيكات، فلما ظهرت السبينة وغالوا في حق سيدنا علي - رضي الله عنه -، كان سيدنا علي أول من رد عليهم وشتت شملهم.

وتحدثنا كتب التفسير كيف تصدى حبر الأمة عبد الله بن عباس لبعض الزائغين ممن أراد ضرب القرآن بعضه ببعض، جاء في الدر المنثور:

«وأخرج عبد بن حميد عن أبي الضحى أن نافع بن الأزرق وعطية أتيا ابن عباس فقالا: يا ابن عباس أخبرنا عن قول الله: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥] وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخَصُّصُونَ﴾ [الزمر: ٣١] وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَرِنَا مَا لَكُمْ مُمْشِكِينَ﴾ [الأنعام: ٦] وقوله: ﴿وَلَا يَكْفُرُونَ اللَّهُ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢] قال: ويحك يا ابن الأزرق إنه يوم طويل وفيه مواقف تأتي عليهم: ساعة لا ينطقون، ثم يؤذن لهم فيختصمون، ثم يمكنون ما شاء الله يحلفون ويجهدون، فإذا فعلوا ذلك ختم الله على أفواههم ويأمر جوارحهم فتشهد على أعمالهم بما صنعوا، ثم تنطق ألسنتهم فيشهدون على أنفسهم بما صنعوا. قال: ذلك قوله: ﴿وَلَا يَكْفُرُونَ اللَّهُ حَدِيثًا﴾ اهـ.^(١)

(١) الدر المنثور (٨/ ٣٨٧)، ط دار الفكر - بيروت.

وقد نبوت الإمام الساساني في السنين المذكورة وذكر مناظرة عبد الله بن عباس
 الحرورية واحتجاجه فيما انكره، على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله
 عنه، وروى بسند صحيح مناظرة ابن عباس للحرورية، وكأنه أسسه آلاف، ورجع
 إلى الحق منهم العار^(١)



(١) سنن السامي الكبرى (ج ٨٥٧٥).



الحاجة إلى تدوين علم أصول الدين المسمى بـ «علم الكلام»



وظهر في القرن الأول عدده من أهل الزرع، الذين أحدثوا أقوالاً واستبدوا باجتهادات مخالفة لما أطبق عليه الصدر الأول من المهاجرين والأنصار والأئمة الأخيار، المعروفين بالدين والعلم المتين، فكان معبد الجهني (ت ٨٠ هـ) أول من تكلم في البصرة بالقدر^(١)، وجاء غيلان الدمشقي (ت ١٠٦ هـ) وقال بالقدر خيره وشره من العبد، وقال بأن الإمامة لا تثبت إلا بإجماع الأمة^(٢)، وقال يونس بن عون النميري وعبيد المكتوب وغسان الكوفي بالإرجاء^(٣)، وظهر الجعد بن درهم (ت ١٢٤ هـ) وكان أول من قال بخلق القرآن^(٤)، وأخذ عنه الجهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) وقال بالجبر وفناء الجنة والنار، وقال واصل بن عطاء (٨٠-١٣١ هـ) بالمنزلة بين المنزلتين، وانتصر عمر بن عبيد (٨٠-١٤٤ هـ) لنفي القدر وإنكار الصفات^(٥).

فتصدى لهم علماء التابعين ومن بعدهم من أئمة الدين، وأبطلوا حججهم بالأدلة والبراهين.

ومن المسائل التي حصل فيها نزاع كبير في فجر الإسلام مسألة «خلق القرآن»،

-
- (١) التاريخ الكبير للإمام البخاري (٧/٣٣٩، ط دائرة المعارف العثمانية).
 - (٢) الملل والنحل للإمام الشهرستاني (١/١٤٣، ط مؤسسة الحلبي).
 - (٣) الملل والنحل (١/١٤٠-١٤٢).
 - (٤) تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر (٧٢/٩٩، ط دار الفكر).
 - (٥) الملل والنحل (١/٤٦-٥٠).

فقد بدأت شرارتها في الربع الأول من القرن الثاني وبدأت تمتد وتكبر حتى وصلت ذروتها في نصف القرن الثالث.

فمن العقائد المقررة عند أئمة السلف عليهم السلام أن الله تعالى لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ولم تأخذ له صفة بعد أن كانت مفقودة معدومة، ولا تفنى كمالاته ولا تزول، وقد عبر الإمام أبو جعفر الطحاوي عن هذا المعنى بالطف تعبير، فقال في «بيان أهل السنة والجماعة»:

«مَا زَالَ بِصِفَاتِهِ قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِهِ، لَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِهِ. وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلًا، كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا»^(١).

وهذا صريح في أن الله تعالى قديم بصفاته، فالصفات قديمة بقدم الذات، ولم يتحدث لله تعالى كمال بعد خلق المخلوقات، ولم يزد بحدوث الخلق كما لا لم يكن موصوفاً به منذ الأزل.

ونجد عددًا من أئمة السلف ينصّون على نفي الحدوث عن صفات الله تعالى، كالعلم أو الكلام أو الإرادة، كما روى اللالكائي (٢/٢٨٤) بإسناد صحيح عن وكيع بن الجراح (١٢٩-١٩٧هـ) أنه قال:

«مَنْ قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَقَدْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مُحَدَّثٌ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ مُحَدَّثٌ فَقَدْ كَفَرَ» اهـ.

نلاحظ أنه انتقل من كونه مخلوقاً إلى كونه مُحَدَّثًا، ثم نص على أن القول بحدوث صفة الله تعالى كفر.

وقد بين الإمام أبو ثور البغدادي (١٧٠-٢٤٠هـ) بطلان القول بخلق كلام الله

(١) التعليقات السنية على متن العقيدة الطحاوية، للشيخ أحمد جابر جبران، ط ١.

تعالى، معللاً ذلك بأن قائله يزعم حدوث صفية في ذات الله تعالى لم تكن، قال (كما عند اللائكانني ١ / ١٧٢):

«ومن قال: «كلام الله مخلوق» فقد كفر، وزعم أن الله عز وجل حَدَثَ فيه شيء»

لم يكن». اهـ

وهذا يعني أنهم أنكروا القول بخلق القرآن لما يستلزمه من القول بحدوث كمالات لله تعالى لم تكن، فليست -على هذا- جميع صفات الإلهية موجودة منذ الأزل، بل حدث بعضها في ذات الله تعالى بعد العدم، وهذا يستلزم أن إلهية الله تعالى وكمالاته المطلقة لم تكن ثم كانت، وهذا كفر.

وقد وضح هذا المعنى الإمام عبد العزيز الماجشون (ت ١٦٤ هـ)، في عقيدته التي رواها أبو الشيخ بإسناد صحيح في كتاب «العظمة» (١ / ٣٨٩)، قال:

«ولم يتغير عن حال إلى حال، بزيادة ولا نقصان، لأنه لم يبق من الملك والعظمة شيء إلا وهو فيه، ولن يزيد أبداً عن شيء كان عليه». اهـ

وهذا يدل على أن التغير الحاصل بحدوث صفية لله تعالى يستلزم لازماً باطلاً بالاتفاق، وهو انتفاء بعض صفات الملك والعظمة حتى حَدَثَ ذلك الحادث، وكذلك التغير بزوال صفية من صفاته تعالى يستلزم انتفاء كمالٍ من كمالات الملك والعظمة. وهذا اللوازم الفاسدة تنافي انصاف الله تعالى بجميع صفات الملك والعظمة والإلهية أزلًا وأبدًا، فوجب تنزيه الله تعالى عن «التغير عن حال إلى حال بزيادة أو نقصان».

ويكشف لنا الإمام الطبري عن خطورة القول بحدوث شيء في ذات الله تعالى، فيقول في «التبصير في معالم الدين» (ص ١٤٧):

«وأنه لا محدث إلا مصنوعٌ مخلوق». اهـ

وهذا تنصيص جلي في تنزيه الله تعالى عن شائبة الحدوث، فإن المحدث مفقود إلى الصانع المحدث، فكل مُحَدِّثُ مصنوعٌ مخلوق.

وذهب الإمام المفسر اللغوي أبو إسحاق الزجاج (٢٤١-٣١١ هـ) إلى أن حلول الحوادث بالحركة والانتقال دليل على الحدوث، فقال في «معاني القرآن وإعرابه» (٢/٢٦٦):

«قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلَاحَ» [الأنعام: ٧٦]: أي لا أحب من كانت حالته أن يطلع ويُسير على هيئة يُبين معها أنه محدثٌ منتقل من مكان إلى مكان». اهـ

ولذلك نجد بعض أئمة السلف ينفون صراحة كل ما يستلزم الحدوث في ذات الله تعالى، قال الإمام ابن حبان في صحيحه (الإحسان ٢/٤٦٤):

«ذكر الأخبار بأن أسباب هذه الفانية الزائلة يجري عليها التغير والانتقال في الحال بعد الحال.

أخبرنا إسحاق بن إبراهيم بن إسماعيل قال: حدثنا هشام بن عمار، قال: حدثنا الوزير بن صبيح، قال: حدثنا يونس بن ميسرة عن أم الدرداء عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ في قوله: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [الرحمن: ٢٦] قال: من شأنه أن يغفر ذنباً، ويفرج كرباً، ويرفع قومًا، ويضع آخرين». اهـ

وهذه الترجمة الدقيقة تدل على أن التغير والانتقال من حال إلى حال من صفات المخلوقات، لا من صفات الخالق تبارك وتعالى.

ولما جاء إلى حديث النزول نفى ما يستلزم حلول الحوادث من الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، فقال في صحيحه (٣/٢٠١):

«كذلك ينزل بلا آلة، ولا تحرك، ولا انتقال من مكان إلى مكان». اهـ

وقد اعتمد عددٌ من أئمة السلف في تنزيه الله تعالى عن حدوث كمالاته وطروها بعد العدم، على دليل مبني على قسمة عقلية حاصرة، والزموا به المعتزلة .

ومن أشهر من سلك هذا المسلك: الإمام الكناني صاحب الحيدة، والإمام ابن جرير الطبري، والإمام أبي الحسن الأشعري.

أولاً: ما في كتاب «الحيدة» للكناني (٢٤٠هـ):

قال الإمام عبد العزيز الكناني في الحيدة (ص ٨٣):

«قلْتُ له: ما صح يلزمك في هذا القول وهو واحدة من ثلاث، لا بد منها:

[١] أن تقول إن الله خلق كلامه في نفسه.

[٢] أو خلقه في غيره.

[٣] أو خلقه قائماً بذاته». اهـ.

شرح الكناني بذكر هذه الأقسام في ردّه على بشر المريسي الذي زعم حدوث كلام الله تعالى، فإما أن يكون الكلام حادثاً قائماً بذات الله تعالى، وإما أن يكون حادثاً قائماً بمخلوق من مخلوقات الله تعالى، وإما أن يكون الكلام ذاتاً حادثاً قائمة بنفسها كسائر الذوات.

ثم شرح الكناني في إبطال هذه الأقسام، فقال في ردّ القسم الأول:

«فإن قال: إن الله خلق كلامه في نفسه، فهذا مُحال لا يجد السبيل إلى القول به من قياس ولا نظر معقول؛ لأن الله عز وجل لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك وجل وتعاظم». اهـ.

أقول: إن المتأمل في تعليل الكنانى إجابة خلق الكلام في ذات الله تعالى، يجد أنه لا يفرق بين المخلوق والحادث، فإنه قال: «لأن الله عز وجل لا يكون مكاناً للحوادث»، وهذا يعني أن القائل بحلول الحوادث في ذاته تعالى قائلٌ بخلق القرآن، وقد سبق إنكار السلف لهذا القول.

ولو لم يقصد الكنانى ذلك لم تكن قسمته حاصرة، ولا صَحَّ أن يقيم بها الحجة، لأنَّ للمخالف أن يقول حينئذ: أنا أقول إن الله تعالى لا يكون مكاناً للحوادث بمعنى المخلوقات، وقد يكون مكاناً للحوادث غير المخلوقة!

ولا يخفى أن هذا تكلف سمج، بل هو عبارة عن تلاعب بالألفاظ فحسب، لأنَّ المعنى الذي أنكره السلف على القائل «بخلق» الكلام في ذات الله تعالى، متحقق بعينه في القول «بحدوث» الكلام في ذات الله تعالى، وهو: «أن الله عز وجل حدث فيه شيء لم يكن» كما قال أبو ثور. وبتعبير الطحاوي: «لم يزد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته»، والذي يدل على بطلان حلول «الحادث» في ذات الله تعالى. أو بعبارة الماجشون: «ولن يزيد أبداً عن شيء كان عليه».

أما القسم الثاني من الأقسام السابقة فقد أبطله الكنانى بقوله:

«وإن قال: خلقه في غيره، فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل الشعر كلاماً لله تعالى، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله كلاماً لله عز وجل، وهذا محال لا يجد السبيل إليه، ولا إلى القول به، لظهور الشناعة والفضيحة على قائله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». اهـ

وهكذا ألزم الكنانى المريسي بالزام لا انفكاك له منه، فإن كان كلام الله تعالى الذي هو صفته حادثاً في غيره، فليقل المريسي إن كل كلام حادث في غير الله تعالى هو صفة لله سبحانه، وهذا اللازم باطل اتفاقاً.

أما كبر الكلام ذاتاً قائمة بمسماها لا صفة قائمة بذات المتكلم، فطلانه ضروري، ولذلك اكتفى الكنتاني في إبطاله بقوله:

«وإن قال: خلقه قائماً بنفسه وذاته، وهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلاً في قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مُريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا القدرة إلا من قادر، ولا رني ولا يرى كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته، وهذا ما لا يعقل ولا يعرف، ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك». اهـ

وهذا يعني أن بطلان قيام الكلام بنفسه أمر ضروري، فإن الكلام والعلم والإرادة والقدرة صفات تقوم بمتكلم وعالم ومريد وقدير، ولا تقوم بأنفسها، وهذا غني عن الاستدلال^(١).

ثانياً: نص الإمام ابن جرير الطبري (٣١٠هـ):

استدل الإمام الطبري بعين الدليل الذي ذكره الإمام الكنتاني، لإبطال القول بخلق

(١) وقد شكك بعضهم في هذا النص من كتاب الحيدة، بحجة عدم وجوده في بعض النسخ،

ولأن صياغته الكلامية ليست مناسبة لذلك الزمان.

أقول: وهذا التشكيك مردود؛ فعدم ثبوت النص في بعض النسخ مع انتفاء أي دليل على الدس، لا يكفي لنفي نسبة النص للكتاب.

وأما صياغته السلسلة الواضحة، الخالية عن اصطلاحات المتكلمين ورسومهم، فهي دليل على كونه وليد تلك الحقبة الزمنية. ومن اطلع على السجلات الكلامية في تلك الفترة من خلال كتب الفرق، وجد صياغات كلامية أكثر تعقيداً وعمقاً، وأجرى على قوانين المتكلمين ورسومهم.

وليس الإمام الكنتاني وحيداً في استخدام هذا الدليل، بل نجد الإمام الطبري يعتمد نفس هذا الدليل في تنزيه الله تعالى عن حلول الحوادث كما يظهر في كتابه التبصير.

القرآن، فقال في «التبصير في معالم الدين» (ص ٢٠٢-٢٠٣):

«ومن أين ما قلنا في ذلك قيل له: أخبرنا عن الكلام الذي وصفت أن القديم به متكلّم مخلوقٌ:

[١] أخلقه إذ كان عنده مخلوقاً في ذاته؟

[٢] أم في غيره؟

[٣] أم قائم بنفسه؟» اهـ.

لا يخفى على ناظر أن هذه القسمة هي بعينها التي اعتمدها الكنتاني فيما سبق نقله.

وقول الإمام الطبري: «أخلقه - إذ كان عنده مخلوقاً - في ذاته» يهدم قول من قال إن الحوادث القائم بذات الله تعالى لا يكون مخلوقاً بخلاف الحوادث المنفصل عن ذات الله تعالى، حيث أطلق الطبري لفظ «الخلق» على ما يحدث في الذات، ولو كان ذلك فاسداً لغة لعدّل الطبري عن لفظ الخلق إلى لفظ «الحدوث»، كأن يقول مثلاً: «أحدثه في ذاته، أم خلقه في غيره؟»! وحينئذ يلزم أن تكون حجة قاصرة لأن قسمته ليست حاصرة.

وقد أبطل الإمام الطبري الاحتمال الأول بقوله:

«فإن زعم خلقه في ذاته، فقد أوجب أن تكون ذاته محلاً للخلق، وذلك عند الجميع كفرٌ» اهـ.

ولا يخفّاك أن قول الطبري: «فقد أوجب أن تكون ذاته محلاً للخلق» يدل على أن ما قام بذات الله تعالى من الحوادث يسمى خلقاً. ولو كان إطلاق «المخلوق» على الحوادث القائم بالذات فاسداً، لما أدرجه الطبري ضمن الأقسام التي يمكن أن تفرض في هذه القسمة، لأن الخلق لا يُصوّر أصلاً في ذات الله تعالى، وبالتالي لا يصحّ أن

يعرض هذا الاحتمال من أساسه. لكنه سمي ذلك الكلام في ذات الله تعالى «خلفاً» أي محلوفاً، وهذا يعني أن القائم بذات الله تعالى إن كان حادثاً فهو مخلوق، وإن كان قديماً فليس بمخلوق.

أقول: ولو أبدلت لفظ «الحادث» بلفظ «الخلق» لثم الدليل وقامت به الحجة. وفي كلام الطبري تصريح بأن جعل ذات الله تعالى محلاً للحوادث كفرٌ، حيث قال: «فقد أوجب أن تكون ذاته محلاً للخلق، وذلك عند الجميع كفرٌ».

وسبب كونه كفرًا يوضحه الإمام الطبري نفسه، فقد قال في تاريخه (١/ ٢٨):

«ما لم يخل من الحادث لا شك أنه مُحدث». اهـ

وهذا يعني أن إنكاره القول بحلول «المخلوق» في ذات الله تعالى؛ لأنه يساوي حلول «الحادث» في ذاته تعالى، وما لم يخلُ من الحادث لا شك أنه مُحدث. أي أن إبطاله لحلول «مخلوق» في ذات الله تعالى إبطالاً لحلول «الحادث» في ذاته تعالى وتقدس.

ثم انتقل الإمام الطبري إلى إبطال قسم آخر من هذه الأقسام، وهو كون الكلام ذاتاً قائمة بنفسها، قال:

«وإن زعم أنه خلقه قائم بنفسه.

قيل له: أيجوز أن يخلق لوناً قائماً بنفسه وطعماً وذواقاً؟

فإن قال: لا.

قيل له: فما الفرق بينك وبين أجاز ما آيت من قيام الألوان والطعوم بأنفسها، وأنكر ما أجزت من قيام الكلام بنفسه؟!

ثم يسأل المشرق بين ذلك، ولا فرق. اهـ

مرى أن الإمام الطهري يلزم حصصه بالتفريق بين الكلام وبين الألوان، فكما أن الألوان لا يقوم بأمرها بالصور، وكذلك الكلام.

وقد ذكر عيسى هذا الإلزام بصيغة أخرى فقال (ص ٢٠١):

ولأنه لا يقوم بذاته، وأنه صفة، والصفات لا تقوم بأنفسها وإنما تقوم بالموصوف بها، كالألوان والطعوم والأرايح والشم، لا يقوم شيء من ذلك بذاته ونفسه، وإنما يقوم بالموصوف به، فكذلك الكلام صفة من الصفات لا تقوم إلا بالموصوف بها. اهـ

وإذا كان الكلام صفة غير حادثة في ذات البارئ تعالى، بقي احتمال آخر وهو كونه صفة لله تعالى حادثة في شيء من المخلوقات. وقد كثر الإمام الطبري على هذا القسم بالإبطال، فقال (ص ٢٠١):

«وإذا كان ذلك كذلك صح أنه غير جائز أن يكون صفة للمخلوق والموصوف بها الخالق؛ لأنه لو جاز أن يكون صفة لمخلوق والموصوف بها الخالق، جاز أن يكون كل صفة لمخلوق فالموصوف بها الخالق، فيكون إذ كان المخلوق موصوفاً بالألوان والطعوم والأرايح والشم والحركة والسكون، أن يكون الموصوف بالألوان وسائر الصفات التي ذكرنا الخالق دون المخلوق، في اجتماع جميع الموحدين من أهل القبلة وغيرهم على فساد هذا القول، ما يوضح فساد القول بأن يكون الكلام الذي هو موصوف به رب العزة كلاماً لغيره». اهـ

ثم أعاد هذا الدليل في الصفحة التي تليها.

وهذا استدلال جلبي في إبطال هذا الاحتمال، إذ المتكلم هو من قام به الكلام لا من أوجده في محل آخر، كما أن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً، وموجد

اللون في محل آخر لا يسمى متلوناً.

وإذا بطل كون الكلام ذاتاً قائمة بنفسها، وبطل كونه حادثاً مخلوقاً في ذات الله تعالى أو في ذات أخرى، تعين كونه صفة قديمة قائمة بذاته تبارك وتعالى، لذلك ختم الإمام الطبري هذا الاستدلال بقوله:

«وفي فساد هذه المعاني التي وصفنا الدلالة الواضحة، إذ كان لا وجه لخلق الأشياء إلا بمحض هذه الوجوه، صح أن كلام الله صفة له، غير خالق ولا مخلوق، وأن معاني الخلق عنه منفية» اهـ.

ولا يصح لقائل أن يزعم أن كلام الطبري لا يستلزم نفي حلول الحوادث في ذات الله تعالى، لأن القول بحدوث الكلام في ذاته سبحانه ينافي استدلال الإمام الطبري من أساسه.

ثالثاً: نص الإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ):

استدل الإمام الأشعري في كتابه «اللمع» بنفس الدليل السابق، فقال في «اللمع»

(ص ٤٣):

«ودليل آخر على أن الله تعالى لم يزل متكلمًا: أن الكلام لا يخلو أن يكون قديماً

أو حديثاً.

فإن كان مُحدثًا: لم يخل أن يحدثه:

[١] في نفسه.

[٢] أو قائمًا بنفسه.

[٣] أو في غيره» اهـ.

وهذه عيس القسمة السابقة الواردة في كلام الكسائي والطبري، مع ملاحظة أن الإمام الأشعري استعمل لمط «الحدوث» بدل «الحلق» الواردة في كلام الكسائي والطبري، والمعنى واحد عندهم جميعاً. كما أن المعتزلة الذين ردّ عليهم الكسائي والطبري والأشعري لا يفرقون بينهما، ولهذا قال الإمام الأشعري في «مقالات الإسلاميين» (٢/٣٩٥):

«واتفق أهل الإثبات على أن معنى مخلوق معنى محدث، ومعنى محدث معنى مخلوق». اهـ

فمن نزه الله تعالى عن حلول «المخلوق» في ذاته فقد نزهه - سبحانه - عن حلول الحوادث.

ثم شرع الإمام الأشعري بتفنيد الأقسام الثلاثة واحداً تلو الآخر، فقال:

«فيستحيل أن يحدثه في نفسه؛ لأنه ليس بمحل للحوادث». اهـ

هكذا بين الإمام الأشعري بطلان هذا الاحتمال؛ لأنّ كون الله تعالى محلاً للمخلوق والحوادث متفق على بطلانه بين أهل السنة والمعتزلة.

ثم انتقل إلى إبطال القسم الثاني فقال:

«ويستحيل أن يحدثه قائماً بنفسه؛ لأنه صفة، والصفة لا تقوم بنفسها». اهـ

فإذا كان الكلام صفة لا عيناً قائمة بنفسها، وجب أن يقوم بذاتٍ تتصف به.

وأبطل الاحتمال الثالث بقوله:

«ويستحيل أن يحدثه في غيره؛ لأن لو أحدثه في غيره لموجب أن نشق لذلك الجسم الذي فيه الكلام من أخص أوصاف الكلام اللازمة له لنفسه اسماً، وللجمله

التي المحل منها اسمًا. فإن كان أخص أوصاف الكلام أنه كلام، وجب أن يكون ذلك الجسم متكلمًا، وإن كان أخص أوصافه أنه أمر وجب أن يكون ذلك الجسم أمرًا، وكذلك إن كان أخص أوصافه أنه نهى وجب أن يكون ذلك الجسم ناهيًا. فلما استحال أن يتكلم بكلام الله غيره، ويأمر بأمره غيره وينهى بنهيه غيره، استحال أن يُحدث كلامًا في غيره فيكون به متكلمًا. اهـ

ويطлан هذه الأقسام الثلاثة يُطل كون الكلام «حادثًا»، أو قل إن شئت: «مخلوقًا».

ثم قال الإمام الأشعري بعد ذلك:

«وإذا فسدت الوجوه التي لا يخلو الكلام منها لو كان محدثًا صح أنه قديم، وأن الله تعالى لم يزل به متكلمًا». اهـ

وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذا الدليل معروف عند أئمة السلف، مستعمل في الرد على المخالفين القائلين بخلق القرآن، وهو مبني على استحالة حلول الحوادث في ذات الله تبارك وتعالى، وبطلان القول بأن شيئًا من كمالات الإلهية لم تكن ثم كانت، كما قال الإمام الماجشون (ت ١٦٤ هـ):

«ولم يتغير عن حال إلى حال، بزيادة ولا نقصان، لأنه لم يبق من الملك والعظمة شيء إلا وهو فيه، ولن يزيد أبدًا عن شيء كان عليه». اهـ

وكلما تقدم الزمان وتوسعت رقعة الإسلام، دخل في الإسلام أقوام من أديان مختلفة وعقائد متباينة، وكثرت الاستشكالات والواقعات، وظهرت الشبهات والتشكيكات، فاشتدت الحاجة إلى تدوين العقائد الإسلامية وإثباتها بإيراد الحجج ودفع الشبهة، فنشأ علم أصول الدين المسمى بـ«علم الكلام».

يقول الإمام الفتازاني في مقدمة «شرح المقاصد»:

«إلى أن ظهر اختلاف الأراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، ومُسَّت الحاجة فيها إلى زيادة نظير التفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام، وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تهديد أصولها وقوانينها، وتلخيص حُججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسمّوا العلم بها فقهاً، وخصّوا الاعتقادات باسم: «الفقه الأكبر»، والأكثرون خصّوا العمليّات باسم: «الفقه»، والاعتقاديّات بـ: «علم التوحيد والصفات»، تسميةً بأشهر أجزائه وأشرفها، وبـ: «علم الكلام»، لأنّ مباحثه كانت مصدرَ بقولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأنّ أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنّه قديمٌ أو حادثٌ؛ ولأنّه يُورثُ قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيّات كالمنطقي في الفلسفيّات، ولأنّه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرّد عليهم ما لم يكثر في غيره، ولأنّه لقوة أدلّية صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام». اهـ

وفهم من هذا أن علم الكلام تميز بأمرين مهمين:

الأول: أنه تكفل بجائبي إثبات العقائد الدينية، وهما إيراد الحجج ودفع الشبه، أي أن علم الكلام له وظيفة أساسية وهي إثبات العقائد بالادلة، ووظيفة ثانية دفاعية وهي دفع الشبه عن تلك العقائد.

والثاني: أنه جار على قانون الإسلام، بخلاف الفلسفة.

ولذلك عرّف الإمام شمس الدين السمرقندي علم الكلام بقوله: «علمٌ يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد، على

قانون الإسلام»^(١).

وقال الإمام العبد: «والكلام علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد

الحجج ودفع الشبه»^(٢).

وعرّفه الإمام السعد بأنه: «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»^(٣).

ومن خلال هذه التعريفات يتبين أن علم «أصول الدين» قد حاز جهات شرف العلم، فموضوعه أعلى الموضوعات وهو المعلوم، ومعلوماته أشرف المعلومات وهي ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وغايته أشرف الغايات وهي تحلية الإيمان بالإيقان، وفائدته أعظم الفوائد وهي الفورُ بنظام المعاش وبنجاة المعاد، وأدله أقوى الأدلة وهي اليقنيات التي تطابق عليها العقل والنقل.

وإذا كان إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه من وظائف المتكلم، فعلى المتكلم أن يتصدى لتصوير العقائد الحقّة في نفس الأمر وتوضيحها وتجليتها، وعليه أن يقوم بتصوير العقائد التي يُزعم أنها حق وإن لم تكن حقاً في نفس الأمر، حتى يتسنى له الكلام عليها إثباتاً أو نفيّاً، ولهذا اهتم المتكلمون بتحرير مقالات الفرق والمذاهب وأطنوا في ذلك، كما صنف الإمام الأشعري «مقالات الإسلاميين»، ودون الإمام الغزالي كتابه الشهير: «مقاصد الفلاسفة»، وألف الإمام الرازي: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» وغيره، وليس هذا خروجا عن وظيفتهم بل هو جزء أساسي من وظائف علم الكلام، فإن الاشتغال بإيراد الحجج على العقائد ودفع الشبه عنها يتطلب أمرين أساسيين:

-
- (١) الصحائف الإلهية (ص ٦).
 - (٢) شرح المواقف (١/ ٣٥).
 - (٣) شرح المقاصد (١/ ٥).

أولهما: بيان هذه العقائد وتصويرها تصويراً دقيقاً، حتى يتسنى الكلام عليها قبولاً ورداً.

وقد يأخذ جانب تصوير العقائد وتوضيحها قسماً أكبر من الكلام عليها قبولاً ورداً في بعض الأحيان، لأن محل النزاع إذا تحرر بدقة تيسر الكلام عليه بطريقة مباشرة واضحة، ولذلك قيل إن الإمام الرازي يورد الشُّبهة نقداً ويحلها نسيئة! وفي هذا تغافل عن مقاصد المتكلمين من الإطناب في تصوير المسائل وتقريرها على مراد قائلها، وما فيه من تحرير أوجه الاستدلال بدقة، مما يجعل عملية نقدها وإبطالها أيسر، لا سيما إذا بُحِثت أصولها الكبرى في مباحث أخرى وقامت على بطلانها البراهين والحجج القطعية.

الثاني: وضع القواعد الكلية التي يُبنى عليها إثبات العقائد.





بين الفلسفة وعلم الكلام



وقد بدأت حركة الترجمة للفلسفة اليونانية في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث، وكان للكندي (١٨٥-٢٥٢هـ) قصب السبق في الاطلاع الواسع على الحكمة اليونانية، وجاء دور حنين بن إسحاق العبادي (١٩٤-٢٦٤هـ) الذي تصدر ميدان الترجمة عن اليونانية في الطب والمنطق والطبيعي والإلهي وغيرها، وألف عدة كتب في بعض العلوم الفلسفية.

ثم أخذت الفلسفة بالاستقرار في عهد الفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ)، الذي تبنى نظرية الفيض وما يتبعها من القول بقدّم العالم، ومزج بين الأرسطية والأفلوطينية المحدثة، وتبنى قولهم في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقال بالعقول العشرة وقدم المادة والصورة وأزلية الحركة. إلخ، وخاض في مباحث النفس والعقل، وصنف في المنطق والرياضيات والطبيعات والإلهيات.

وقد بلغت المدرسة المشائية مبلغ النضج على يد ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)، صاحب الموسوعة الفلسفية الشهيرة: «الشفاء»، الذي قال بالفيض وقدم العالم ونظرية العقول وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن الله تعالى عقل وعقل ومعقول، وأنه سبحانه لا يعلم الجزئيات بما هي مقارنة لمادة وعوارض ووقت وتشخص، وإنما يعقلها على نحو كلي عقلي ذاتي متعال عن التغير، وفسر إرادة الله تعالى بمعنى أن الله تعالى عالم بما يكون عنه وراض به، فعلمه هو إرادته، وأثبت في بعض المواضع المعاد الجسماني، لكنه خصص رسالة «الأضحوية» لإثبات «التحقيق» في مسألة المعاد! وهو أن المعاد الآخر وحي لا جسماني، وقرر أن ما ورد على لسان الأنبياء من المعاد

الجمالي فقد ورد لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقررًا ما لا يفهمون إلى أنهم بهم بالنسبه والتشثيل^(١).

ومع انتشار الفلسفة وذويعها في البيئة الإسلامية، بما تحتويه من عقائد مخالفة للقطعيات الشرعية، بدأت ردود المتكلمين على الفلاسفة تنمو وتزداد، حتى جاءت النبوة إلى الإمام أبي حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) وصنف «مقاصد الفلاسفة» في تجليه أهم معاهد الفلسفة السنيوية، ثم كتب «تهافت الفلاسفة» في نقضها. وضمن عددًا من كتبه ردودًا على الفلاسفة في مختلف المسائل، لكنه لم يتوسع في مباحث النظر والأمور العامة والطبيعيات كما توسع الفلاسفة أنفسهم، إلا أنه فتح بابًا واسعًا لنقد الفلسفة أثرت فيمن بعده من المتكلمين.

ثم جاء دور الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) الذي أقام مواجهة عريضة مع الفلاسفة في جميع العلوم الحكيمة، وصنف كتبًا نقد فيها آراء الفلاسفة في شتى الأبواب، وتتبع كتب ابن سينا ونقدتها نقدًا تفصيليًا، وأدخل في كتب الكلام كثيرًا من مباحث العلم والنظر والطبيعيات.

ومن هنا يتبين السبب في إدخال المتكلمين كثيرًا من مباحث الطبيعيات في علم الكلام، فإن علم أصول الدين هو رأس العلوم الشرعية وأساسها، ومنه تستمد العلوم الشرعية وإليه تستند، ولا يصح أن يكون مفتقرًا إلى علم أدنى لا سيما إذا كان علمًا غير شرعي كالفلسفة، لنفاذ حكمه في العلوم بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها، فكان من اللازم إدخال كثير من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض في علم الكلام لئلا يفتقر علم الكلام فيها إلى الفلسفة، وصار بحث هذه القضايا في علم الكلام بحثًا مستقلًا عن الفلسفة، واختلفت أنظار المتكلمين في كثير منها عن أنظار الفلاسفة،

(١) انظر تاريخ ومعتقدات الفلاسفة الإسلاميين في كتاب: «التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية».

واستحدثوها المكملون مقدمات في الاستدلال على العقائد الدينية ودفع الشبه عنها، ذكرهم ثم بنو سمرقانيها توسع الفلاسفة؛ لأنهم اقتصر وافيهما على ما يتوقف عليه إثبات الرغز في الأدبية، يقول الإمام الفارابي في مقدمة شرح المقاصد:

«فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وأفعاله، وما يتفرغ على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله، وما يترتب عليه إثبات ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر والأعراض، أو الشاملة لأكثر الموجودات، فجاءت أبواب الكلام خمسة هي: الأمور العامة، والأعراض، والجواهر، والإلهيات، والسميات»^(١).

وهذا يعني أن بحث الأمور العامة والطبيعات عند أهل الملة مخالف لبحث الفلاسفة، فإن المليون ينظرون فيها لإثبات العقائد الدينية، وبحثهم فيها جار على «قانون الإسلام»، والمقصود به قانون الإسلام: الطريقة الممهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلوم قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجدًا للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يُقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، كما نص عليه الإمام السعد.

أما بحث الفلاسفة في الأمور العامة والطبيعات فليس مقيداً بقانون الإسلام، ولا يُقصد به إثبات العقائد الدينية كما هو الشأن عند أهل الملة، ولهذا نجد الكندي يقول:

«إن أعلى الصناعات منزلة، وأشر فيها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حذوها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»^(٢).

وإذا انتقلنا إلى (إحصاء العلوم) لأبي نصر الفارابي، والذي تلکم فيه عن العلوم الممهودة في عصره، رأيناها يميز بين الفلسفة وعلم الكلام، فيقول عن «الفلسفة» (ص ٦٠):

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (ص ٧٧، ط ١ عيسى البابي الحلبي).

... يبحث فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات^(١). اهـ

ويقول عن علم الكلام (ص ٧١):

«صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها بالأقاويل». اهـ

وقال في أحد رسائله:

«الحد الذي قيل في الفلسفة: إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، صحيحٌ يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته». اهـ^(٢).

وقال ابن سينا في (عيون الحكمة):

«الحكمة: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية». اهـ^(٣).

وبالمقارنة بين تعريفات علم الكلام السابقة وتعريفات الفلسفة، نجد أن علم الكلام هو العلم بالعقائد الدينية المكتسبة من أدلتها اليقينية، ويبحث فيه كل ما يتوقف عليه إثبات العقائد الدينية، ويمتاز عن الفلسفة بجريانه على القواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، فلا يخالف المتكلم شيئاً من القواعد المعلومة من الدين على سبيل القطع، بل يلزمه ملاحظة قواطع الملة أثناء نظره، بخلاف الفلسفة التي لا تعتبر ذلك أمراً لازماً، فقد يوافق الفيلسوف قواعد الملة القطعية وقد يخالفها بحسب ما يؤديه إليه نظره، ولذلك قال الإمام السعد:

«إلا أن نظر العقل يتبع في الملة هُدها، وفي الفلسفة هَوَاه».

(١) «الثمرّة المرضية في بعض الرسائل الفارابية» (ص ٣، نشره ديتريسي Dietrici، ليدن

سنة ١٨٩٠).

(٢) عيون الحكمة (ص ١٦، ط دار القلم).



أهمية المباحث الكلامية في دراسة وتقوم المذاهب والفلسفات المعاصرة



لا زالت المباحث الكلامية تثبت أهميتها لا سيما في هذا الزمان، حيث أصبح العالم قرية صغيرة، وصار تبادل الأفكار وتلاقحها أمراً واقعاً، وصراع المذاهب والأديان لم يعد أمراً مخفياً، ومن هنا كان الرجوع إلى البحوث الكلامية التي أنتجتها عقول أعظم المتكلمين أمراً لازماً، خصوصاً في مباحث الإلهيات والنبوات، بما تتضمنه من أبحاث خطيرة كاحتجاج على وجود الله تعالى، وافتقار العالم إليه، وحدوث المادة، وما يتعلق بصفات الله تعالى وأفعاله، وما يترتب على ذلك من أصول الإيمان، وفلسفة الدين وصحة النبوة... إلخ.

وقد نشأت ثلاث تيارات جديدة في تفسير وجود الكون، تزامم مذهب التأليه **Theism** وتقلص من مساحة وجوده بشكل كبير، وأصبح لهذه المذاهب رواج وانتشار، وأيدتها تيارات علمية وتبنتها جامعات عريقة ومؤسسات أكاديمية:

أولها: تيار الإلحاد الذي تبنى مقولة وجود الكون بذاته.

ثانيها: تيار مذهب وحدة الوجود المادية، حيث رأى إسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) أن الله تعالى هو الطبيعة أو الكون أو الجوهر، وهو نوعان: عقلي ومادي؛ لأنه يمتد في المكان بوصفه شيئاً طبيعياً، وهو أيضاً لا متناه بوصفه شيئاً عقلياً، والعقلي لا يمكن أن يكون له تأثير في الطبيعي، وبالعكس. وأطلق على الله -تعالى الله عن إفكهم علواً

كبيراً - مصطلح «الطبيعة الطابعة»^(١) Natura Naturans.

وممن تبنى هذا المذهب الفيلسوف الألماني المشهور فردريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١)، والفيلسوف رودلف لوتزة (١٨١٧-١٨٨١) والفيزيائي جوستاف فخر (١٨٠٢-١٨٨٧)، والفيلسوف المعروف هيربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣)، والفيزيائي فلهلم فونت (١٨٣٢-١٩٢٠)، وفريدريك بولزن (١٨٤٦-١٩٠٨)، وغيرهم من الفيزيائيين وعلماء النفس والتربية.

ثالثها: مذهب التأليه الطبيعي (مذهب الربوبيين)، الذي يؤكد وجود الله تعالى، لكنه ينكر الوحي والمعجزات. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى رفض الأديان القائمة، وقدموا بديلاً عنها وهو الدين الطبيعي، الذي يركز على العقل والتجربة.

وقد مهد لظهور هذا المذهب كتاب جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤): «معقولة المسيحية»، فقد صرح فيه بأن المسيحية يجب أن تكون معقولة حتى تكون مقبولة، ثم نشر بعده جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢٢) كتابه: «مسيحية بلا أسرار» مؤكداً على أن تأسيس الدين لا يكون على ما يناقض العقل، ثم جاء كتاب أنطوني كوليتز (عام ١٧١٣): «مقال عن التفكير الحر»، وكتاب متى تندال (عام ١٧٣٠): «المسيحية قديمة قدم الخليقة»، وكتب توماس شيب (بين عامي ١٧١٥-١٧٤٨)، لرفض ما يخالف العقل من الدين، وبيان أن كل ما يمكن الإبقاء عليه من المسيحية محصور فيما يمكن البرهنة عليه عن طريق العقل والتجربة^(٢).

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، ويليام كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد (ص ١١، ١١٥ بتصرف)

A history of Modern Philosophy, William Kelly Wright.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، ويليام كلي رايت (٢٢٨ وما بعدها، بتصرف).

كما ظهرت تيارات متعددة في تفسير الشرور والآلام الموجودة في العالم، تلك القضية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بوجود خالق مطلق العلم والقدرة والإرادة والرحمة، فقد ذهب الفيلسوف جوتفريد ليبنتس -صاحب الشوذايسيا الشهيرة- (١٦٤٦-١٧١٦) إلى أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، لكن فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) كتب قصة «كاندود أو التفاؤل» ورفض فيها تفاؤل ليبنتس الذي زعم أنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان» ويبين أن العالم مليء بالشرور.

ثم جاء جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) ليقرر أن الله تعالى ليس مسؤولاً عن الشر، وأنه من السخف أن نتمسك بلومه على معاناة الناس من الزلازل التي حدثت في لشبونة، لأن الله تعالى لم يؤسس مدناً بنيت منازلها بصورة سيئة، ولم يدفع الناس إلى تجميع أنفسهم في ظروف حياة مدنية غير صحية. كما يرى روسو أن قدرة الله محدودة -تعالى الله عن قوله-، ويستخدم هذا الاعتقاد بوصفه دليلاً إضافياً لكي يبرته من المسؤولية عن الشر!^(١)

ثم تبعه آرثر شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) ليقول إن هذا العالم أسوأ العوالم الممكنة، وأن العالم مليء بالبؤس والأهوال من كل نوع.

وجاء جون ستوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣) ليقول إن نظام الطبيعة ما خلقه إله محب للخير وقادر على كل شيء، فالطبيعة تقتل جميع الكائنات الحية، وكثيراً ما تخضعها في البداية لمعاناة شديدة -فهي تتركها تموت جوعاً، وتتجمد من شدة البرد، وتحترق- بقسوة تفوق أي شيء فعله «نيرون» أو «دوميتيان».

وتبعهم وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) ليقول: يجب علينا ألا نحاول أن نتبرأ من الشر ونقدم لأنفسنا مبرراً عقلياً وهو أن الشر جزء من خير أزلّي، كما يجب علينا

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٣) وما بعدها، ٤٣٣، بتصرف).

الإنحياز الانحياز من الخير، بل سعي علما أن نعرف العالم كما هو، أعني من حيث إنه مزيج من الخير والشر

وهذا طهرت ثلاثة مذاهب في مسألة الشر: مذهب التفاؤل (Optimism) الذي يرى أن هذا العلم أفضل العوالم الممكنة، ويقرر وجوب وجود الشر مع الخير، ويعالجه مذهب التشاؤم (Pessimism) الذي يرى أن الواقع شر في حقيقته، أما مذهب التحسن (Meliorism) فينكر أن العالم كامل، لكنه ينكر أيضًا أن العالم سيء ولا أمل فيه.

وإذا ذهبنا إلى مسائل النبوات وما يتعلق بها كالمعجزات، سنرى أن جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) يقرر أن المعجزات وإن كانت «فوق العقل» لكنها تخلو من الخلف المطلق، فهي غير متناقضة، بينما أراد تود لاند (١٦٧٠-١٧٢٢) أن يستبعد المعجزات وكل ما اعتقد أنه غامض من المسيحية، ثم جاء ديفيد هيوم (١٧٧٦-١٧٧٦) وبنى على نظريته في العلنية والاحتمالات هجومه على المعجزات، فإن ثقته في اطراد الطبيعة والتحديد العلمي هي الأساس في إنكار المعجزات، والعناية الإلهية الخاصة، وحرية الإرادة بمعنى الاحتمية، فهو يعرف المعجزة بأنها «انتهاك لقوانين الطبيعة». وتبعه جان جاك روسو في أن الله تعالى يقي الكون وفقًا لقوانين الطبيعة، ولا يقول بمعجزات تخالف هذه القوانين^(١).

وإذا أخذنا مباحث العلم والنظر، والتي جعلها المتكلمون مقدمة لأبحاثهم الكلامية، وجدناها مطروقة بتوسع كبير في جميع الفلسفات الغربية المشهورة، ويعبرون عنها الآن بنظرية المعرفة أو «علم العلوم»، ويبحث فيها عن حقيقة العلم والمعرفة، ومصادرها وأسبابها وموانعها وحدودها ومجالاتها.

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، ويليام كلي رايت (ص ١٨١، ١٧٢، ٢١٥، ٢٤٢ بتصرف).

لقد تبني «فرانسيس بيكون» (١٥٦١-١٦٢٦): «الانحياز التام للمذهب التجريبي، ولم يعد يؤمن إلا بما تؤيده التجربة، فلم يعد هناك قيمة للإلهيات والميتافيزيقا، ولم يعد يهتم بالاستقراء التام، بل اكتفى بالناقص على أساس أنه هو الممكن في القدرة البشرية، ولم يأمن اتخذ الحواس والعقل إلا عن طريق التجربة بالشروط التي ذكرها.

وظهر بعد ذلك الاتجاه «الديكارتي» والاعتماد على الأفكار الفطرية في معرفة الإله وغيره، واعتمد على المعارف الأولية التي عدّها فعل العقل، فاعتمد المعرفة العقلية بعدما شكك في الحواس والمعارف الحسية، وبالع اتباعه في البناء على ما أسموه بالاوليات أو البديهيات نحو «اسبينوزا» وغيره.

إلى أن جاء «جون لوك» الذي أيد المذهب التجريبي، وألغى الاعتراف بالمبادئ الفطرية، لأن النفس عنده تولد صفحة بيضاء، وارجع العقل إلى مجرد التكرار والمقرنة والتأليف.

وقد جاء بعده الفيلسوف المثالي «باركلي» (١٦٨٥-١٧٥٣)، فزعم أن العالم المادي المدرك بالحواس غير موجود إلا بأذهاننا، وهذا أساس المذهب المثالي الذاتي.

وأما «هيوم» الفيلسوف الإنجليزي فقد بنى على ذلك وسلط البحث والنقد على كل شيء حتى ما ندركه بالحواس، ويعتبر فيلسوفاً تجريبياً بمعنى الكلمة، وتكون لديه اتجاه حسي خالص، فانطلق في دراسته للمعرفة في نفس الاتجاه التجريبي الذي اختطه «لوك»، وانتهى بمذهب التجربة الذي قرره «لوك» إلى نتائج المنطقية، فأدت به إلى الشك، ولم يبق للعقل أي نشاط، خلافاً لـ «لوك» الذي أثبت له بعض النشاطات الفكرية بالتجريد وغيره، بل كان العقل عند «هيوم» مجرد أداة لاستقبال الانطباعات من الخارج.

ثم وصلت النوبة إلى «إيمانويل كانط» (١٧٢٤-١٨٠٤) فحاول إعادة الثقة

في الأحكام العقلية لكن التي لها علاقة بالحواس والتجربيات، أما الميتافيزيقا فقد قرر «كانط» أن العقل عاجز عن العمل فيها، لما أبرزه من الفرق بين الشيء في نفسه والشيء. كما يظهر لنا، ولما حلله من مفهوم خاص بين فيه أن العقل عاجز عجزاً ذاتياً عن الكشف عما وراء مقولاته المعرفية، وبالتالي لا يصح له ادعاء المعارف في القضايا الكبرى مثل وجود الله تعالى، وحدوث العالم أو قدمه، والنفس وتجربتها ووجودها، وأعلن أن العقل لا قدرة له على الاستدلال على وجود الله تعالى بالنظر المحض، وأن السبيل الوحيد لتسوية الإيمان بالله تعالى هو أنه لازم لبقاء الأخلاق الضرورية لتوازن المجتمعات البشرية وتقدمها.

وظهر الفيلسوف الألماني الشهير «نيتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) وقرر أن العقل ومقولاته مجرد أوثان اخترعها البشر لتسوية بعض الأعمال السياسية والاجتماعية التي اصطنعوها، وبالتالي فلا يحق لأحد أن يزعم أن أحكامه العقلية ملزمة للآخرين لأنها لا تمثل إلا نفسه.

وكان لا بد أن يظهر من يعترف عن هذه الأمور كلها، لأنها لم يعد فيها معيار متعين، ليميل إلى المنفعة الراجعة إلى الإنسان، بغض النظر عن دعوى أنها الحق أو غير الحق، بل زعم قائلهم وهو «ويليام جيمس» (١٨٤٢-١٩١٠) الفيلسوف النفعي الأمريكي أن الحق هو النافع، فحيثما كانت المنفعة كان الحق^(١).

(١) بتلخيص وتصرف من كتاب «الموجز في التحديات» لشيخنا العلامة د. سعيد فودة (ص ٤١-٥٣، ط ١ دار الأصلين للدراسات والنشر).

وانظر المقولات السابقة فيما يلي:

١- فرانسيس بيكون: الأورجانون الجديد. Novum Organum

٢- ديكارت: مقال في المنهج Discourse on Method

٣- جون لوك: مقال خاص بالفهم البشري

An Essay Concerning Human Understanding

فنحن نجد علاقة قوية وارتباطًا ظاهرًا بين البحوث الكلامية التي فضلها علماء الكلام وبين كثير من الفلسفات والتيارات المعاصرة، ونرى أن المتكلمين قد بحثوا معظم القضايا الفلسفية الراجعة في زماننا هذا بعمق ودقة بالغة، فعلى المتصدي للدراسة المذاهب والفلسفات المعاصرة ونقدها أن يتمكن مما دونه علماء الكلام من بحوث عميقة في شتى أبواب المعرفة، حتى تكون له أساسًا يعتمد عليه في بناء أصول الدين بصورة مقنعة مناسبة لثقافة العصر، ويبني عليها ما استجد من البحوث المرتبطة بالعلوم الطبيعية المعاصرة.



= ٤- باركلي: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge:

رسالة في مبادئ المعرفة البشرية

٥- ديفيد هيوم: رسالة في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature

٦- إيمانويل كانط: نقد العقل المحض Critique of Pure Reason

٧- نيتشه: أفول الأصنام Twilight of the Idols

٨- ويليم جيمس: البراجماتية pragmatism



كتاب «المقاصد» وشرحه



يعتبر كتاب «المقاصد» خاتمة المتون الكلامية العالية عند أهل السنة، حيث سبك فيه الإمام التفتازاني رُبْدَ المعقول ونخب المنقول، وقرر فيه أهم الدلائل وأولاهها، وشحنه بأجداها وأجلاها، وضمته محصل ما حوته دواوين المتقدمين وزُبر المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مع تحقيق للأقوال وتلخيص للبراهين، وحل للمشكلات والمعضلات وتأييد لقواعد عقائد الدين، بالغَا الغاية في حسن التنظيم والترتيب والتبويب، والنهاية في التنقيح والتهذيب، بعبارات جامعة، وإشارات لامة.

ثم قام بشرحه شرحاً بسيط فيه موجزه، وحل مُلغزه، وفصل مجمله، وبين معضله، مع زيادة تقرير للدلائل، واجتهاد في تحقيق المسائل، منبهاً على ما زلت فيه أقدام كثير من الأقوام، من الحكماء وأهل الكلام، رافعاً لواء المباحثة مع الأئمة الأعلام والفحول العظام، كاشفاً عن وجوه الجدل الدائر بين الفلاسفة وأهل ملة الإسلام، مزيلاً صداً كثير من الشبهات، ومبيناً لوجوه حل كثير من المعضلات، ناصراً عقائد الدين بالحق اليقين، بإذلاً الجهد في إيراد مباحث قلَّتْ عناية المتأخرين بها من المتكلمين، لا سيما السمعيات التي هي المطلب الأعلى والمقصد الأقصى في أصول الدين، والعروة الوثقى والعمدة القصوى لأهل الحق واليقين، مبتعداً عن طريق التطويل والإملا، ومتجافياً عن جانبي الإطناب والإخلال^(١).

(١) ولتمن المقاصد شرح آخر للعلامة المكناسي أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولايلي (١٢٨هـ)، سماه: «أشرف المقاصد في شرح المقاصد»، سهل فيه العبارة، =

فعمّ نفعه العباد، وامتلأت به الأقطار والبلاذ، ونسابق إليه الأخبار والنظائر من الحاضر والباد.

ونضّ عددٌ من العلماء فكشفوا عن ساعد الجد والتحقيق، واقتحموا لجة هذا البحر العميق، ودوّنوا الحواشي لاستخراج درره وفرائده، وتذليل صعبه وتسهيل موارده، وتبيان ماله وما عليه مع التنبيه على شوارده، فكمّل بهذه الحواشي نظام عقده الثمين، فتبلّجت به أصول الدين صباحاً، وتجلّت قواعد المتكلمين براحاً، وتساقتت شبه المخالفين افتضاحاً، وأشرفت به دلائل اليقين.

ولما كان كتاب الإمام السعد من الكتب التي دارت عليها أنظار المتأخرين، واجتهدوا في تحقيق أدلته وبراهينه، وبحثوا في متانة استدلالاته وأنظاره، ركّز أصحاب الحواشي على بحث الاعتراضات الموجهة على تقارير التفازاني، والجواب عن كثير منها، مع التسليم ببعض تلك النقودات والإيرادات، وإيرادات اعتراضات أخرى. وتميّز هذه الحواشي بتوسيع دائرة النقاش الحاصل بين المتأخرين من متكلمي أهل السنة، ويظهر فيها نقسٌ نقدي مع إنصافٍ وتوازن، وفيها محاكمات بين الإمامين السعديين: السعد التفازاني والسيد الشريف الجرجاني، فقد اهتم المحشون باعتراضات السعد على المواقف وأجوبة السيد الشريف عنها، فتارة يسعدون باختيارات السعد، وأحياناً يميل تحقيقاتهم مع سيد المحققين.

كما تظهر هذه الحواشي المزج والتلاقح بين مدرستي أهل السنة: الأشعرية والماتريدية، وتتجلى فيها بعض المسائل الخلافية بين هاتين المدرستين العظيمتين. وإليك تعريفاً موجزاً بهذه الحواشي^(١):

= واجتنب التطويل في المسائل اللفظية، وخالف الإمام التفازاني في جملة من المسائل. وله مخطوط غير مكتمل في جامعة الإمام محمد بن سعود برقم (٧٤٨٠).

(١) ومن كتب حاشية أو تعليقات على شرح المقاصد غير الحواشي المحققة:

- ١- شمس الدين محمد بن حمزة الفناري (٨٣٤هـ)، له تعليقات بسيرة على شرح المقاصد، كما في مخطوط مكتبة جدار الله، تحت رقم (١٢٣١).
- ٢- خضر بن عبد اللطيف المستشوي (٨٥٣هـ). (معجم المؤلفين ٥/ ٢٩٧).
- ٣- علاء الدين الطوسي الحنفي (٨٧٧هـ)، تعقبه البروسوي والسينائي ونقلوا عنه في بعض المواضع، وتظهر بعض تعليقاته في هوامش النسخة السلطانية.
- ٤- مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، مصلح الدين، المعروف بالمولي خواجه زاده (٨٩٣هـ)، جاء في طرة النسخة الخطية: «قرئ عليه [أي: خواجه زاده] هذا الكتاب من أوله إلى آخره وبين مواضع ما سيحيى وما سبق، وقد عرفت وأمثالها، وكشف بعض ما يحتاج إليه...» اهـ.
- ٦- طيب بن أبي الطيب التتوي السندي (٩٩٢هـ)، له تعليقات على شرح المقاصد سماها: «القصص». (نزهة الخواطر ٤/ ٣٥٩).
- ٧- وجيه الدين العلوي الكجراتي (٩٩٨هـ)، له حاشية على شرح المقاصد نقل عنها افاروقي كثيرًا. (نزهة الخواطر ٤/ ٤٤٢).
- ٨- زيرك زاده محمد بن محمد الحسيني (١٠٠٣)، له حاشية على شرح المقاصد، نسختها الخطية بمكتبة مانيسا (٨٤٥).
- ٩- الملا علي قاري (١٠١٤هـ). (كشف الظنون ٢/ ١٧٨٠).
- ١٠- ولي الدين بن مصطفى النيشهري، القسطنطيني، أبو عبد الله، الملقب بجدار الله الرومي الحنفي (١١٥١هـ). (هدية العارفين ٢/ ٢٠٨).
- ١١- جبار الدين بن محمد صالح الأحمد آبادي (١١٥٥هـ)، له حاشية بعنوان: «حل المعاهد حاشية شرح المقاصد». (أبجد العلوم ٣/ ٢٤٠).
- ١٢- خطيب زاده (كما في حواشي النسخة السلطانية).
- ١٣- مصطفى بن أبي مُحمَّد بيرام بن مصطفى الأماسي (١١٧٣هـ)، له تعليقة على المقاصد. (هدية العارفين ٢/ ٤٥١).
- أما مختصرات «المقاصد»:
- ١- تهذيب الكلام: ذكر صاحب كشف الظنون (١/ ٥١٦) أن «تهذيب الكلام» مختصر من المقاصد.

١- حاشية الخبالي (شمس الدين أحمد بن موسى الخبالي الحنفي، ت: ٨٧٠ هـ):
للجبالي كما هي عادته حواشي وتعليقات على الكتب المختلفة بشرح العقائد والمواقف والمقاصد، قد جُردت بعد ذلك من قبل غيره، ومن هذا القليل حاشيته على شرح المقاصد، وهي مقتصرة على مقصد الإلهيات، يقول ملتقط هذه الحواشي وجامعها: «وجد في أوراق مسودة غير متفقة، وقرطيس متفرقة غير مجمعة، فجميع بعون الله تعالى حتى كان في سلك التدوين».

وهي حاشية دقيقة، قليلة الألفاظ، كثيرة المعاني، كما هي طريقة المولى الخبالي في حواشيه، وحاشيته تنتهي إلى المبحث الأول من الفصل السابع في تفاريع الأفعال.

٢- حاشية السيناوي (إياس بن إبراهيم السيناوي الحنفي، ت: ٨٩١ هـ):

حاشية السيناوي حاشية لطيفة مقبولة على ثلاثة مقاصد، ولم يُحش على المقصد الثالث والرابع في الجواهر والأعراض، ولا على مقصد السمعيات، ووقف في المبحث الأول من الفصل السابع في أسماء الله تعالى من المقصد الخامس، اهتم فيها بالجواب عن اعتراضات الفناري، وكذلك المقارنة بين النقاشات الدائرة بين المقاصد والمواقف، وهو كثير النقل عن السيد الشريف ويشير له بقوله: «قال بعض الأفاضل»، وفي سبب تأليفه هذا العمل قال:

٢- مقاصد المقاصد: للحافظ شمس الدين محمد بن محمد الدلجي (٩٤٧ هـ)، وقد طبع

قريباً بدار الشيخ الأكبر في مجلدين.

٣- محمد حسين بن خليل الله بن القاضي أحمد بن أبي محمد الفقيه الناطقي البيجاوري (١١٠٨ هـ)، له مختصر لشرح المقاصد. (نزهة الخواطر ٦/ ٨١٤)

٤- مختصر المقاصد: لمحمد بن محمد الأماسي الرومي المدرس الحنفي المعروف بيسكو كوبلي زاده (١١٨٧ هـ). (هدية العارفين ٢/ ٣٤٠)

٥- الشيخ محمد بن عبد الله بن علي بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن ابن محمد الحسيني الشافعي الحضرمي السورتي (١٢٢٥ هـ)، له تلخيص شرح المقاصد. (نزهة الخواطر ٧/ ١٠٨٤)

«هذه كلماتٌ مسرودة، ومُقدِّماتٌ منضودة، لحلُّ مُشكلاتٍ شرح المقاصد، لعلَّها تطلُّعُ بها على الشوارد والأوابد، فإنَّه لَمَّا كان كتاباً متيناً، ولم يكن أكثرَ المواضع مُستتبيناً، محتاجاً إلى نشر مطوَّيات رُموزه، ونشر مخفَّيات كنوزه، ولم يتصدَّ أحدٌ من لدن دُون الكتاب، للحلول في ذلك الباب، شَمَّرت الذيلُ عن ساق الاجتهاد، واقتحمت في القلاع والوهاد، عسى الله أن يأتي بالفتح لمشكلاته، والحلُّ لمُغلقاته». اهـ

٣- حاشية البروسوي (مصلح الدين مصطفى بن حسام الدين حسين بن محمد البروسوي الحنفي، حسام زاده، ت: ١٠٣٥ هـ):

حاشية البروسوي حاشية على جُلِّ الشرح ما عدا المقصد الرابع في الجواهر، وعلى قَلَّةٍ تحشية في المقصد الثالث في الأعراض، وإنما البحث يطول في سائر المقاصد من الكتاب، وهي حاشية جليلة واسعة، كثيرة البحث والمناقشة، وميزة هذه الحاشية تتجلى في المحاكمات والتقريرات ما بين السعد التفتازاني من جهة، والعصدي الإيجي صاحب المواقف ومعه السيد الشريف الجرجاني من جهة أخرى، فبيِّن إشارات السعد التي لَمَّح بها اعتراضاً على صاحب المواقف، وبيِّن كذلك لَمَّحات السيد في الجواب عن هذه الاعتراضات في شرحه، وكثيراً ما يعتمد في النقل على حاشية التجريد للجرجاني وقد لا يشير إليه، وقد يُقارن الشرحَ بباقي أعمال السعد كالتلويح وشرح العقائد.

واهتم البروسوي بالاعتراض على مَنْ سبق من العلماء مِن حشَى على الكتاب، كالفارسي صاحب فصول البدائع، والمولى خضر شاه، أو من غير المحشين كشراح الطوالع والمولى الطوسي، وكذلك استفاد من شرح الأبهري على شرح المواقف، وقد نقل عن والده في أربع مواضع، واهتم بالشرح اللغوي لكثير من الألفاظ الغريبة.

٤- حاشية الفاروقي (ملك أحمد بن الملك بير محمد الفاروقي الغجراتي،

ت: بعد ١٠٨٤):

حاشية الفاروقي حاشيةٌ مختصةٌ بالمقصدَيْن الأخيرين؛ أي: مقصد الإلهيات

والسمعيات، وهي كالشرح على شرح المقاصد، فقد أطل فيها النفس، ووسع في العبارة، وبين كل ضمير وإشارة، واستوفى البحث بالتوضيح والتصريح، فكثيراً ما يُعبد صياغة المبحث بحواصل كافية، وتقريرات وافية، تُنبئ عن مكونات عبارة السعد ودرر إشاراته، واهتم ببيان لطائف الآيات والأحاديث الواردة في الشرح، وهي كبيرة الحجم، كان قد كتبها المحشي على هامش نسخته، ثم جردها منفردة بخطه، ومن موارده في هذه الحاشية: حاشية أستاذة الذي يلقيه أحياناً به «أستاذ المحققين»، وهو عبد العزيز العلوي، فقد نقل عنه في قرابة عشرين موضعاً، ومن مصادره التي صرح بها ما ذكره في فاتحة الحاشية حيث قال: «والمأمول من الناظرين أن ينظروا فيها بالإنصاف، ويعتزلوا عن طريق الاعتساف، فإن وجدوا الصواب والسداد، فليدعوا لي بالفوز إلى سبيل الرشاد، وإن وقفوا على الخطأ والخلل، والسهو والنسيان والزلل، فليظنوا إلى شرخي المواقف والصحائف، والأصفهاني واللطائف، وشرخي العقيدة الحافظة من الاعتقاد والاعتماد، وشرح العقائد للشارح وحواشيه، وشرح التجريد الجديد والاقتصاد، وتفسير النيسابوري والبيضاوي، وشرح مسلم للإمام النووي!..» اهـ

فدونك -أيها المتشوف إلى التحليق في سماء التحقيق- عمدة أكار الأفكار، ومحصل المطالب العالية من نهاية العقول ومطالع الأنظار، في قالب متن متين وشرح مبين، مع حواشي تكشف عن مخدراته الأستار، وتبرز ما فيه من الدقائق والأسرار.





منهج العمل في تحقيق الكتاب



أولاً: تحقيق متن المقاصد:

سردنا في تحقيق متن المقاصد على الخطوات الآتية:

١- حققنا متن «المقاصد» على المخطوطات والمطبوعة الآتية:

١-١: نسخة مكتبة «جار الله» رقم: ١٢٦٤، وهي نسخة نفيسة كتبت في حياة الإمام التفتازاني، وكتب على اللوحة الأولى منها ما يلي:

«وفي هذا الكتاب خط صاحب المقاصد التفتازاني، ستة أسطر في موضعين:

أحدهما: في أواخر المقصد الثاني. وثانيهما: في وسط الفصل الثاني في المعاد من المقصد السادس».

وفي اللوحة الأخيرة من المتن جاء تاريخ نسخ المخطوط كالآتي:

«وقد اتفق الفراغ عن تحرير الكتاب، بعون الله الكريم الوهاب، للعبد الفقير إلى الله الغني: محمد بن مسافر الهروي، تحريراً في سنة تسع وثمانين وسبع مئة، حامداً الله ومصلياً على نبيه، في بلدة ترمذ».

وهذا يعني أنّ هذه النسخة كتبت في حياة الإمام التفتازاني بعد تأليفه متن المقاصد بخمس سنوات.

وتقع في ١٨٨ لوحة.

ورمزنا لها به «الأصل» أو «النسخة الأصل».

٢-١: نسخة مكتبة «فاضل أحمد» رقم: ٨٥٤. وتقع في ١١٣ لوحة. ورمزنا لها بالنسخة (ب).

٣-١: نسخة «فاضل أحمد» رقم ٨٥٥، وعدد لوحاتها ٢٠٩، نسخت عام ٩٨١ هـ. ورمزنا لها بالنسخة (ج).

٤-١: المتن المدرج مع شرح المكناسي على المقاصد المسمى به «أشرف المقاصد على شرح المقاصد»، ورمنا لها بنسخة «المكناسي».

٥-١: المتن المثبت مع الطبعة الحجرية لشرح المقاصد، المطبوعة في زمن السلطان عبد الحميد خان - رحمه الله تعالى -، في مطبعة الحاج محرم أفندي البستاني - رحمه الله تعالى - عام ١٣٠٥ هـ.

ورمزنا لها به «الطبعة الحجرية» أو «التركية».

٢- شكلنا المتن وضبطناه كاملاً، وأجرينا التعديلات اللازمة له من حيث حيث التفقير وعلامات الترقيم وتصحيح التصحيقات. وضمن عملية المراجعة وقصد الدار إلى إخراج الكتاب بأفضل ضبط وأكمل دقة، قام الشيخ عثمان النابلسي بمراجعة مواضع الإشكال والاختلاف في المتن إلى المخطوطات التالية أيضاً:

٢-١: المتن المدرج في مخطوط شرح المقاصد «مكتبة راغب باشا» رقم: (٧٨٧) دقيق إلى حد كبير، فقابلنا المتن عليه مرة أخرى. وهو بخط واضح، وعدد أوراقه ٣٧١، منسوخ من نسخة خواجه زاده مصلح الدين عام ١١٤٨ هـ وعليها حواش منتقاة من حاشية حسام زاده وحواشي السيناوي بخط صغير صعب.

وقد أدرج الناسخ فيها متن المقاصد كاملاً عند كل مسألة.

ورمزنا لها بالرمز (أ).

٢-٢: نسخة مكتبة «نور عثمانية» رقم ٢٢١٥، وتقع في ١٢٢ لوحة، ينتهي متن المقاصد عند اللوحة رقم (٨٢) ويبدأ بعده متن الطوالع.

ورمزنا لها بالرمز (د).

٢-٣: نسخة مكتبة «لله لي» رقم (٢٤٤٢)، وتقع في ١٥٧ لوحة، وعليها تعليقات في الهوامش.

ورمزنا لها بالرمز (هـ).

٣- اعتمدنا تسمية متن المقاصد بـ:

«مقاصد الكلام في عقائد الإسلام»

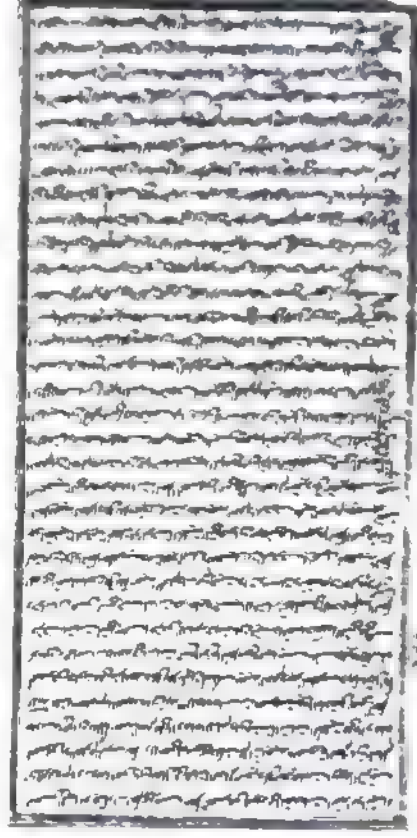
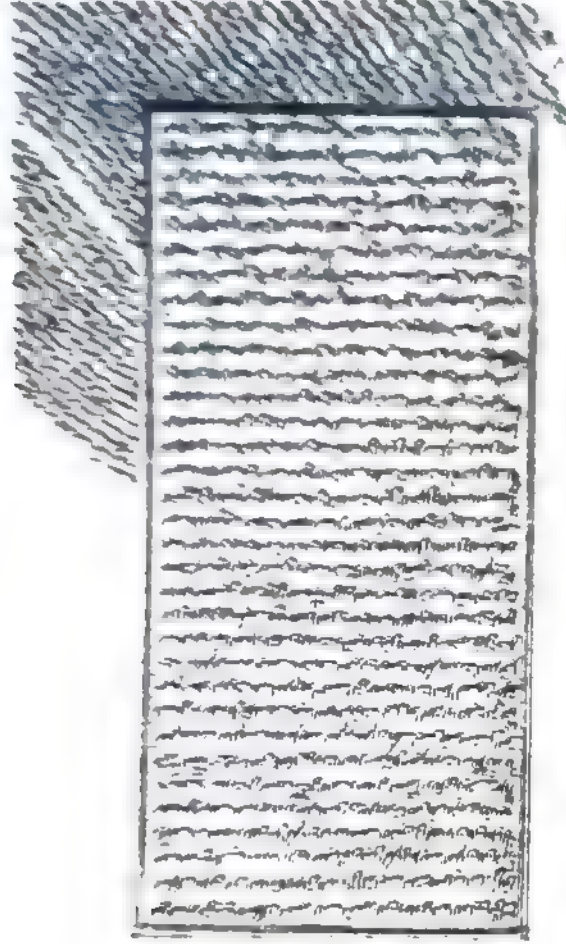
بناء على نص الإمام التفتازاني في آخر المتن كما هو في النسخة (الأصل) والنسخة (ج) و(هـ)^(١).

وأما في النسخة (ب) فجاءت العبارة كالآتي: «مقاصد الكلام وعقائد الإسلام». ووجدنا عنواناً آخر على بعض المخطوطات وهو «مقاصد الطالبيين في أصول الدين»، لكننا لم نجد لهذا الاسم ذكراً في كلام الإمام السعد.

٤- سلكنا طريقة التوفيق بين النسخ وإثبات النص الراجح، ولم نهتم بإثبات جميع الفروق، ونبهنا على اختلاف النسخ عند الحاجة كما يظهر في الهوامش.

(١) عبارة: «مقاصد الكلام في عقائد الإسلام» ثابتة في نسخة متن المقاصد بمكتبة آيا صوفيا رقم (٢٣٦٤) لوحة (٢٠٣-أ)، وفي نسخة متن المقاصد في المكتبة الحميدية رقم (٧٧٧) لوحة (١٢٧-ب).

[illegible]



لوحة (١٨) من النسخة (أ) ويظهر فيها المتن

بداية المتن في النسخة (ج)



الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على
 سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين أجمعين
 وبعد فقد بلغنا من
 هذا الكتاب ما كنا
 نرجو أن نبلغه
 من الله تعالى
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على
 سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين أجمعين
 وبعد فقد بلغنا من
 هذا الكتاب ما كنا
 نرجو أن نبلغه
 من الله تعالى
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على
 سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين أجمعين

الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على
 سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين أجمعين
 وبعد فقد بلغنا من
 هذا الكتاب ما كنا
 نرجو أن نبلغه
 من الله تعالى
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على
 سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين أجمعين
 وبعد فقد بلغنا من
 هذا الكتاب ما كنا
 نرجو أن نبلغه
 من الله تعالى
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على
 سيدنا محمد وآله الطيبين
 الطاهرين أجمعين

وانتراض زمني التوبة والاطاعة لاني في جمال
خيرته آخر الا قد علي ما قاله مثل مني مثل المطر
لا يدري اولى خيرا ام اخره بناء على احتمال ان يصل
مع طول العمد وصف دارنا ان توابع الحروف
والايمان والاطاعة والايان ثبت ان قولنا
على الدين ووفقنا لما يرضاه يوم الدين
انه خير موقوف ومعين وصلى الله على نبينا محمد
والآله الطيبين واصحابه اجمعين والحمد لله
رب العالمين قد وقع الفراغ من

تحرير هذا الكتاب المسمى بـ
تكملة الكلام في عقائد الاسلام
في يوم الاثنين العاشر من
شعبان سنة ١٢٨٥ هـ



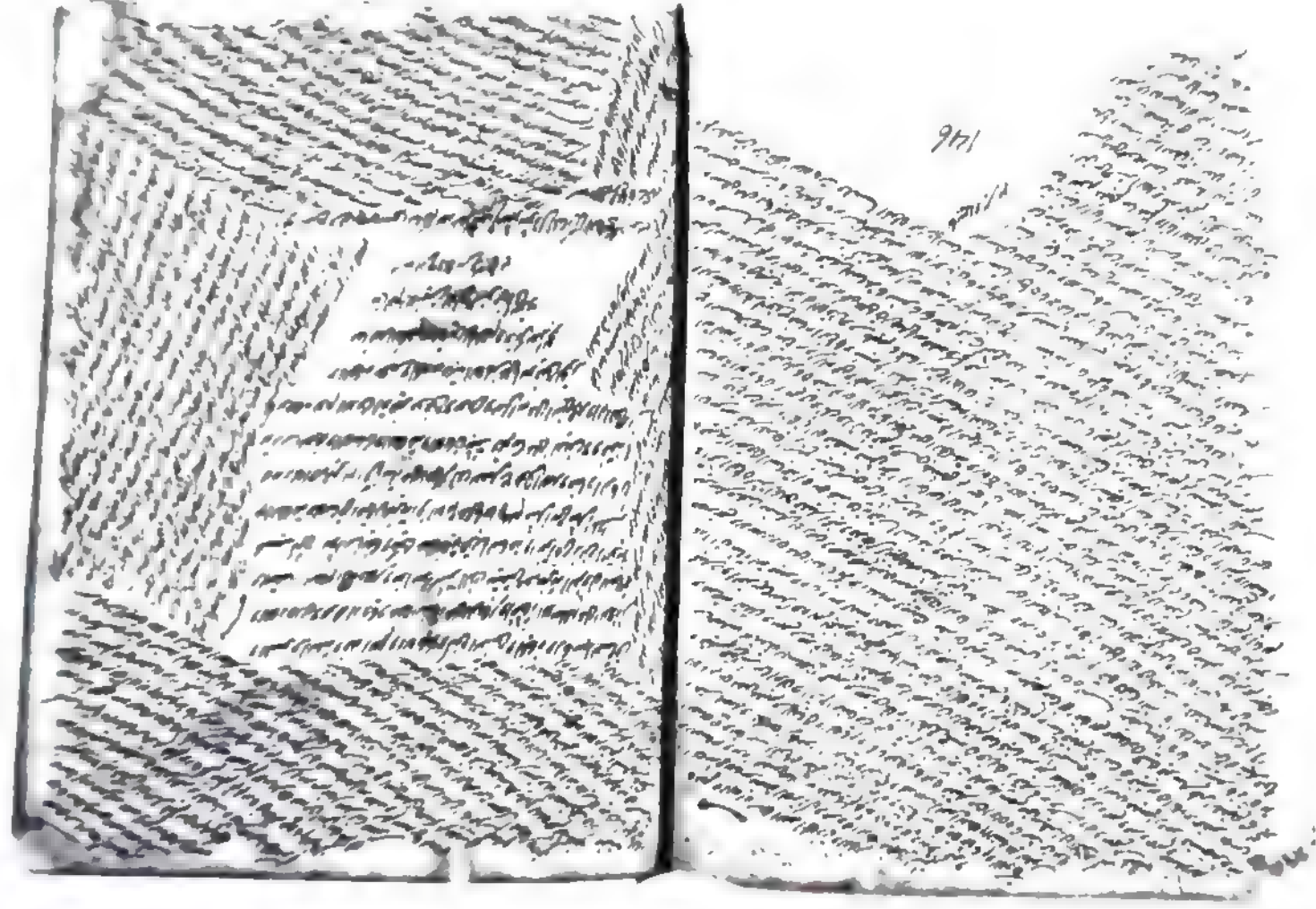
٢٠

نهاية المتن في النسخة (ج)

نهاية المتن في النسخة (د)

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠



نهاية المتن في النسخة (هـ)

ثانيًا تحقيق شرح المقاصد:

- ١- مصنف وعائلته شرح المقاصد على المخطوطات والمطبوعات السالفة:
- ١١- السحرة السلطانية، وهي وقف السلطان عثمان خان بن السلطان مصطفى خان - رحمه الله تعالى - مكتوبة بخط جميل وواضح، وهي دقيقة إلى حد كبير، وقد اعتمد بها العلماء، ونسب الشرح فيها داخل إطار مذهب، والمنسب في حاشيته، وكذلك في هوامشها حاشية خضر شاه بخط صغير صعب القراءة.

مصدرها: مخطوطات مكتبة «نور عثمانية» رقم: (٢١٩٩).

عدد اللوحات: ٣١٣.

نسخت يوم الثلاثاء بتاريخ ١٥/ شعبان/ ١١٤٩ هـ.

ورمزنا لها بـ «السلطانية».

- ٢- ١: نسخة «خواجه زاده»، وهي نسخة مكتوبة بخط العلامة «خواجه زاده الرسوي» معلم السلطان محمد الفاتح، وعلى هوامشها فروق ببعض النسخ.

مصدرها: مكتبة «جار الله» رقم: (١٢٣٠).

عدد اللوحات: ٣٠٩.

- ٣- ١: الطبعة الحجرية المطبوعة في زمن السلطان عبد الحميد خان - رحمه الله تعالى - ، في مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي - رحمه الله تعالى - عام ١٣٠٥ هـ وهي طبعة دقيقة.

ورمزنا لها بـ «الطبعة الحجرية» أو «التركية».

- ٢- تشكيل النص وضبطه، ثم وزعت المقاصد على الإخوة للاعتناء بها من حيث:

٢-١: التفجير: حيث قام الإخوة بتقسيم الكتاب إلى فقرات جزئية، وحرصوا على تقسيمه إلى فقرات صغيرة قدر الإمكان حتى يسهل المعنى عند القارئ.

٢-٢: تخريج ما يلزم تخريجه من النصوص: فقد أكثر الإمام الفتازاني من النقل عن المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين، وكان غالباً ينقل النص مذهباً ومختصراً، وأحياناً ينقله بالمعنى، فقام الإخوة بتخريج هذه الأقوال من مصادرها الأصلية.

٢-٣: وضع التعليقات عند الضرورة: ومنها بيان اختيارات الإمام الفتازاني في كتبه الأخرى مما خالف اختياره في شرح المقاصد، وتعقبات السيد الشريف الجرجاني على الإمام السعد مما لم يبينه أصحاب الحواشي.

وجاء توزيع «شرح المقاصد» لاعتناء الإخوة به على النحو الآتي:

- اعتنى الأستاذ عثمان النابلسي بشرح المقصد الأول والثاني.

- شارك الأستاذ محمد فاروق هاشم بالاعتناء بشرح المقصد الثالث.

- واعتنى الأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد بشرح المقصد الرابع والخامس

والسادس.

٣- أوكلت الدار مهمة مراجعة الكتاب كاملاً من ألفه إلى يائه للشيخ عثمان النابلسي بعد انتهاء الإخوة المحققين من عملهم حتى يسدَّ أي خلل ويجبر أي قصور في العمل، ورجع عند الحاجة إلى مخطوط «مكتبة راغب باشا» رقم: ٧٨٧، خطه واضح، وعدد لوحاته: ٣٧١، منسوخ من نسخة خواجه زاده مصلح الدين عام ١١٤٨ هـ وعليها حواش متقاة من حاشية حسام زاده وحواشي السيناوي بخط صغير صعب.

وهي نسخة دقيقة، وقد أدرج الناسخ فيها متن المقاصد كاملاً عند كل مسألة

ورمزنا لها بالرمز (أ) وهي نسخة مخطوطة تشمل المتن والشرح.

وما وضعه الأستاذ عثمان النابلسي من هوامش - سوى هوامش شرح المقصد الأول والثاني - عقبه برمز: (ع).

٤- اعتمدنا طريقة التوفيق والنص الراجح عند اختلاف النسخ، ولم نهتم بإثبات جميع الفروق لا سيما إذا كان هناك تصحيف ظاهر.

٥- قمنا بإدراج متن المقاصد كاملاً مع الشرح في بداية كل بحث، ثم وضعنا طرفاً من المتن بخط غامق بين قوسين عند شرحه، وجمعنا بين طريقة النسخة «السلطانية» ونسخة «راغب باشا» تسهيلاً على القارئ.

٦- ضبطنا الآيات القرآنية على مصحف المدينة الإلكترونية.

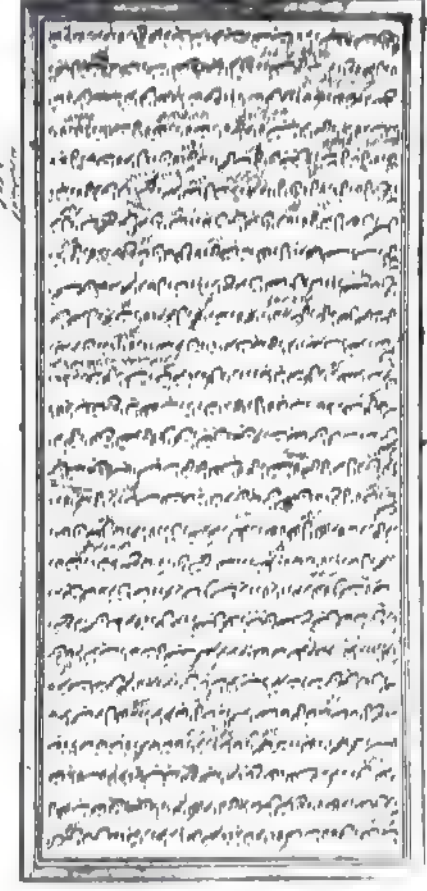
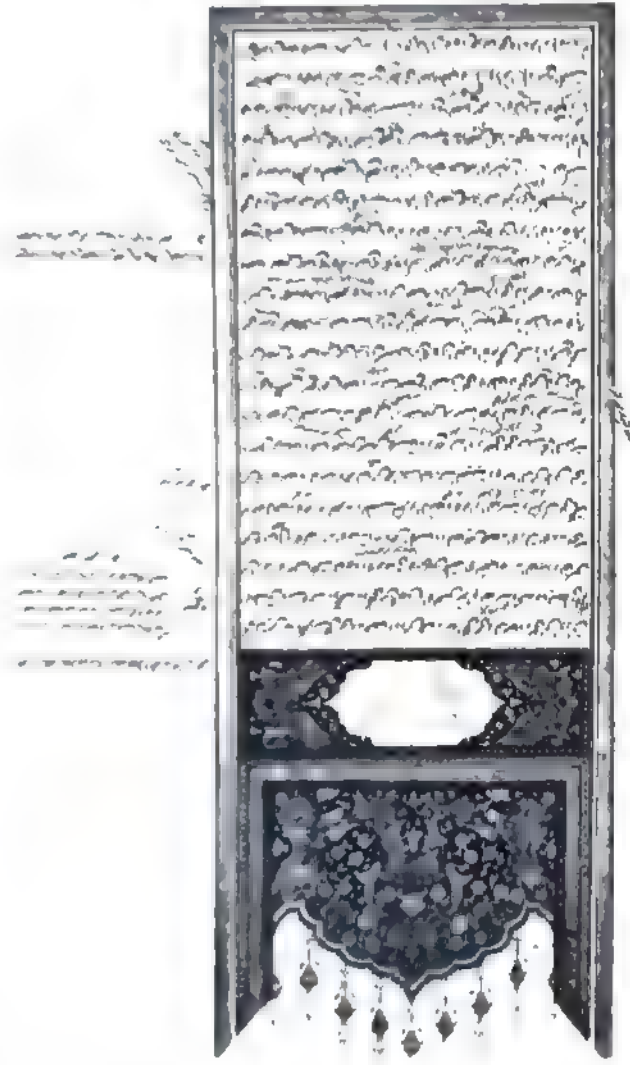
٧- قمنا بتخريج الأحاديث النبوية الشريفة تخريجاً مختصراً، واقتصرنا على ذكر مصدر الحديث من كتب السنة ورقم الحديث؛ لسهولة الوصول إلى الأحاديث من خلال محركات البحث ولشهرة الأحاديث المذكورة في الكتاب.

٨- صدرنا الكتاب بمقدمة تمهيدية تظهر أهمية علم الكلام ومقام الكتاب الذي بين أيدينا، وترجمنا فيه للشارح والمحتشئين.

٩- أثبتنا مصادر التحقيق في آخر الكتاب.

١٠- جعلنا الفهرس في آخر كل جزء وجمعه في آخر الكتاب كذلك.

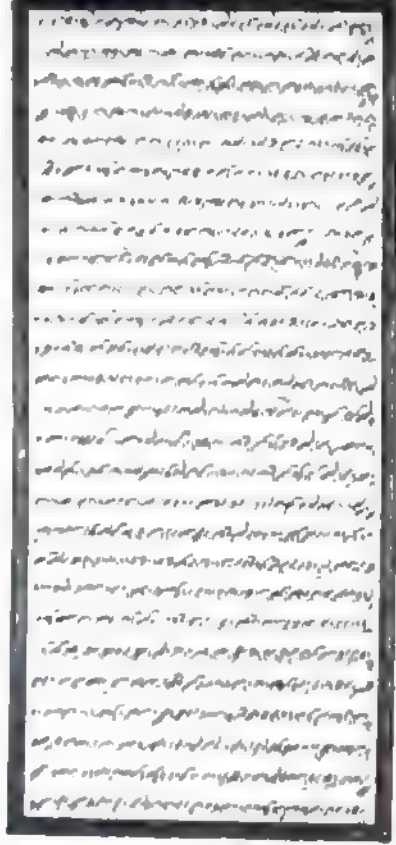
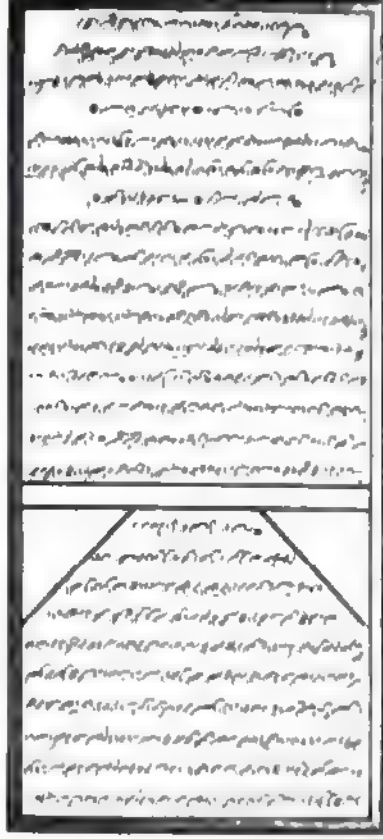




هذا هو
الكتاب
الذي
هو
مقدمة
التحقيق
في
النسخة
السلطانية

بداية الشرح في النسخة السلطانية

نهاية الشرح في النسخة السلطانية



نهاية الشرح في النسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي هو خير البرية
والسلام على آله وصحبه
وسلم
والله اعلم بالصواب

هذا هو الكتاب الذي هو
مختصر في شرح النسخة
والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي هو خير البرية
والسلام على آله وصحبه
وسلم
والله اعلم بالصواب

هذا هو الكتاب الذي هو
مختصر في شرح النسخة
والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

● (الجلد الاول من شرح المقاصد)

(مقاصد في علم الكلام)

العلامة السيد الدين عمر التستاري
 اوله جدا ان غرض فحركات الامكان الح
 وية على ستة مقاصد فرغ من تأليفه سنة ٧٨١
 ثم قدّم عليه شرح جامع اورد في شرحه مناقشة
 الجدل الاصم وقد شرحها الفضلاء وعليه حاشية
 مولانا علي التستاري وعليه حاشية للول البساس ابن ابراهيم
 السبائي قال صاحب التباقي وهي لطيفة جدا رأيتها
 بخطه وعليه تليق للول احمد بن موسى الخبسال
 ذكره الجدي في ذيله وهو لا كما مضى
 صلح الدين المروفي بحسام زاد
 كتب حاشية عليه ذكره الجدي
 واختصره الشيخ محمد بن
 محمد الابهي سماه مقاصد
 المقاصد

(من امانى المكتبة)

تعارف نقارات جليله سي رخصته طبع اوله عند

مخاف چاروشنده (بوسوى الحاج محرم الخديبك) دكانده
 فروخت اولود

غلاف الطبعة الحجرية لشرح المقاصد

٤١١

من مسئل الردن بالاعتناء على ما دعى كقرب ما بين الأصحاب أو كمفضل الوسطى على السابطة و حديث مائة سنة أيا هو في القضاة الصغرى المشار إليها بقوله عليه السلام من مات فقد ماتت قبلته و قوله يلج من الأعراب سأكوه عن الساعذة و قد أشار إلى أسرارهم أن يمشى هذا لا يدرك الهرم حتى يقوم عليه ساعديك و أيا الكلام في القضاة الكبرى التي هي حشر الكل وسوفهر إلى الحشر على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الحضر بل الياس أيضا على ما ذهب إليه النخاس من العلماء من أن أوبئة من القيا في زمرة الأوسياء الحضر والياس في الأرض و جيسى و ادريس في السماء عليهم الصلوة والسلام

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشرح مفاسد العقلاء في علم أصول عقائد الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التتازاني وذلك في دار اختلاف الزاهرة في أيام حضرة ذي الدولة والإجلال والفضل والأفضال مولانا الكريم و صاحبنا المظهر السلطان ابن السلطان ﴿ السلطان الغازي عبد الجيد خان ﴾ زآدام الله دولته إلى آخر الدورون و ذلك في مطبعة (أ لاج محرم لغدى) البستوى ة لال الله حضوره الديوبى والأخروى ووافق إنجاز طبعه في شهر جمادى الأولى ة في سنة خمس و ثلثاء و ألف ة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلوة والتحية وعلى آله و عتوه الزكية

م م

ع

الصفحة الأخيرة من الطبعة الحجرية

ثالثاً: تحقيق الحواشي:

سلكنا في تحقيق الحواشي الخطوات الآتية:

- ١- قامت الدار بصف النسخ المعتمدة على الحاسوب.
- ٢- قام الأستاذ عبد الرحمن باكير النجار، والأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد بمقابلة الحواشي على نسخها الخطية.
- ٣- قابل الأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد حاشية السيناوي على نسخة ثانية تتفق مع النسخة الأولى في ذكرها للمنهوات وفي بعض الأخطاء، فتبين أنهما من عائلة واحدة، وبعد ذلك صحّح الحاشية على نسختين أخيرين لم تُذكر فيهما المنهوات وتتفقان كذلك، فتبين أنهما من أسرة واحدة، وتمت الإشارة لفروق النسختين الأخيرين في الهامش.

٤- اعتنى الأستاذ أيوب عبد الفتاح خالد بالحواشي الأربع من حيث الضبط والتفكير وعلامات الترقيم والتعليق عند الحاجة.

٥- قام الأستاذ عثمان النابلسي بقراءة الحواشي بعد انتهاء المقابلة والاعتناء، وأبدى ملاحظات متعلقة بضبط النص وتفقيره وقراءته، وما وضعه الأستاذ من هوامش عقبه برمز: (ع).

• نسخة حاشية الخيالي:

اعتمدنا على نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة فاتح، رقم ٢٩٨٤، وهي ضمن مجموع يقع في ١٤١ لوحة، تنتهي حاشية الخيالي عند اللوحة رقم: ٣٦.

• نسخ حاشية السيناوي:

- النسخة الأولى المعتمدة كأصل: اعتمدنا على نسخة «المكتبة السليمانية»،

مكتبة الشهيد علي باشا، رقم ١٦١٢ كأصل، وقع الفراغ من كتابتها عام ٩٤٧هـ، وعدد لوحاتها: ١٠٣.

النسخة المعتمدة الثانية: اعتمدنا نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة فاتح، رقم: ٢٩٨٥، وقع الفراغ من كتابتها عام ٩٢٠هـ، وعدد لوحاتها: ١٤٩.

-النسخة الثانوية الأولى: نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة حالي أفندي، رقم: ٤٢٩، وقع الفراغ من كتابتها عام ٨٩٠هـ، وعدد لوحاتها: ١٠٥.

-النسخة الثانوية الثانية: نسخة «مكتبة عدنان أوتكين» رقم: ٢١٨٤، وقع الفراغ من كتابتها سنة ٨٩٨هـ، وعدد لوحاتها: ٦٣.

* نسخ حاشية البرسوي:

اعتمدنا على نسخة «مكتبة راغب باشا» رقم ٧٥٠، وتقع في ١٨٧ لوحة. ثم تم تصحيح الحاشية على نسخة «المكتبة السليمانية»، مكتبة لاله لي، رقم ٢٢٢٥، وهي ضمن مجموع يقع في ٢٣٨ لوحة، وهي ناقصة، فقد اشتملت على نصف الكتاب فقط، وقد أشرنا في أثناء الحاشية لموضع انتهاء هذه النسخة، وهو أواخر المقصد الثاني.

* نسخة حاشية الفاروقي:

اعتمدنا نسخة مكتبة هارفارد (MS Arab SM4156)، وتقع في ٤٥٦ لوحة، وهي بخط محشيها.

وهذه الحواشي متفاوتة في شمولها لشرح المقاصد، فبعضها شمل خمسة مقاصد، وبعضها اقتصر على مقصد واحد، كما يتبين في الجدول الآتي:

حاشية العاروفي	حاشية الواسطي	حاشية السامي	حاشية الحارثي	
--	✓	✓	--	المقصد الأول «المبادئ»
--	✓	✓	--	المقصد الثاني «الأمر العامة»
--	✓	--	--	المقصد الثالث «الأعراس»
--	--	--	--	المقصد الرابع «الجواهر»
✓	✓	✓	✓	المقصد الخامس «الإلهيات»
✓	✓	--	--	المقصد السادس «السمعيات»

تنبيه: لاحظنا اختلاف النسخ التي اعتمد عليها المحشون عن النسخ التي اعتمدناها في تحقيق شرح المقاصد، ورأينا أن نقيها كما هي، ولذلك قد يجد القارئ اختلاف الحواشي عن الشرح في بعض المواضع، كما رأينا في بعض المواضع من الحواشي إشكالا من حيث المعنى، فأبقينا العبارات كما هي في النسخ المخطوطة، ونهنا على معظم هذه المواضع في الهامش.

وهذا هو جهد المقل، ونسأل الله تعالى أن يكون مفيدا لأهل العلم، وأن يتقبله منا، ولا يخلو عمل بشري عن نقص وقصور، ولكن نقول كما قال الحريري:

وإن تَجِدَ عَيْبًا فَكُنْ ذَا الْخَلَا فَجَلَّ مَنْ لَا عَيْبَ فِيهِ وَعَلَا
والحمد لله على ما أولى فَنِعْمَ مَا أولى وَنِعْمَ المولى



المؤمنين والهداية إلى أقوم طريق يئنه أكرم في حقهم كما به بالبركة

بـ ولحمده رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين

والآله وصحبه أجمعين قال مولانا شيخ الإسلام محمد بن عبد القادر جيلاني

عبد الله بن الزبير الأزهري فرغت من تسوية هذه الآثار فارتدت

سنة ثمان وتسعين وثمان مائة من الهجرة النبوية ولحمده

ومحمد وصلاحه علم من لا ينبغي بعباده وحسناته

ونعم الوكيل والاحول والافوة الابانة

العلم العظيم وخزائن ولو الوبنا

وكل المسلمين أجمعين

امين

امين

نهاية حاشية الخيال

شريعته لما يتكلم المسلم ومن عدم كاد يراه المنع فلا إطلاق لعدم إحصائهم (و) ولا يلزم من عدم البعض عدم الجميع الدليل الشرعي في ما ذكرناه في قولنا من أجهلهم دليل شرعي وكذلك المذكور في كلام الخضر في قوله ما إذا لا أنا نقوله أشار إلى رفع اليد ورفع نقول ولا يعكس في التخصيص (الكتاب) : لا، ما لا يلي الدلالة على ما أصدر في خصوص كلام الغزالي في إطلاق العوض عن قول إطلاق الصفة نهى عن التصدير ولا ما جاء في التخصيص بخصوص بل لا يلزم إطلاقها إلا في الصدق واستحسانها في قوله مثلاً : ولو في قوله ولم لا يجوز مثل ما رفع سواه على العزلة والمعتكف في أي ما يجوز ولا إطلاقاً لا سيما مطلقاً من غير اعتبار إلى التخصيص بخصوص شيخنا كجوزها في ذلك كما استأثر به وكذا جميع ما كان ظاهره على ذلك ما كان يكون مراداً عما وما العلم في أنه أخص من أن ذلك لا مراداً على أشكاله : وكيف لا يكون لا سيما في علمنا في التخصيص على الإطلاق الكليلين في شأنه كما لا يقول معنى أن لهم في ذلك قدراً له وله أن يقول له أن هذا العبد من غلبي

ثم أكتفينا بذكر اسم وصفتي توقيفهما وإسقاطهما في

لما ذكرنا كونهما تنبيهاً وسبباً في وقتها

ابن قردورده حضوراً له في ذلك

يسرى بذكرها في ردودها في

قد وقع الغرض في كتابه

منه الحدائق السنية

لشرح المقاصد

على العبد

العقيد

المعتمد



المحتاج إلى رحمه الله القدير عبد الفتاح بن ضيف الدين القرني الشيرازي الحموي عالم اللغة الخطيرة وإليه يرجع كذا في شرح كذا حدوده في الضمير في شهور سنة ثمانية وثلاثين

نهاية النسخة الثانوية الأولى لحاشية السيناوي

(نسخة حالت أفندي)

أولا فرجع منه ما بعثت وثانيا فرجع ذكره فنفى النبي محمد
 ذكره فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال لا عقين لكم وذكر
 لا بد لي أن أكون أو أضف به لم يوجد في غيره لأن علي مضافا لمحمد لا غير
 أن يكون بنبي كالأزمنة بل هو زمان يكون بنبي كونه كالأزمنة لا غير
 ولا يلزم ح الإفضلية مطلقا بل في كونه كالأزمنة فإزمنة الآيات
 الصراح كونه كالأزمنة لا يكون إلا قول من المجرى ولا نعلم
 وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه سبي يومهم
 أي يوم وقوله والذين آمنوا معه استأرعا الكفار رجلا
 بينهم ترامز كعاشق استغفون فضلا من الله ورضوانا وقوله
 لقد ربحني الله عن المؤمنين أوفياء بعهودهم الشجرة إلى غير ذلك
 من الآيات الدالة على علم قدرهم وذكرنا منهم عند الله حوالا ما شئتم
 مع قوله وأحلاما نراي ولا أول هؤلاء أقرب إلى سببهم البشارة
 في الصنف الآخر أن مذهب الكفر هو أن أول من بنى في الكلام
 معاويه وإن قلنا فثان لم يكونوا بعبادة بل خلقوا وعقاة مولد
 وأما في آخره ما قلنا وتكون أن إيجاب إيجابان الخير في قوله
 خير الثورين الذين لا نألفه الحديث يعني اسم التفسير وفي قوله
 لا أدري أول من ضل الشرا والآراء أن لا يرى مطلقا بل لا يملك

نهاية النسخة الأصل لحاشية البرسوي

من الأول حراس النار، وثم الزينق بن اعدا وصي اولادهم من اعدا
 فملك بالملع السارق واللعنوني كذا اذاعه الشريف عليه السلام والنسخة لا تقبل
 الزيادة والنقصان لانها تعدد ما في تصنيف الواحد والالف مرارة غير متناهية
 في فطيل الدليل ومن اخرج من صاحب الاثر في اعتراف بالحدس في احوالهم
 الحدس لم يعلم به وسماه ربنا اعترافا اعلم ان هذا البرهان الحدسي يتم الامور
 الشدة وسواء كان ترتيبها من حاشي العلق او الكثرة لا يوجب في النسخة والاف مرارة
 الاحاد ولا حركتها لان كل واحد غير متناهية العدد بخلاف برهان الظن كما حاز فيها اثر
 سائر الفرض هو في فوسن الكثرة اى فوسن الكثرة في قول المستدل وهو سلم
 تنافي السلسلة وكليل الدليل صلا للفاطرة والزامهم من عند حاد الخصم فهو حجة
 على حدوث سلسلة كل جلة غير متناهية لوجود سلسلة متناهية في كل متناهية ولو غير
 متناهية هو في ولو سلم فتح كون الاولى لا انفصال الاول الى كل واحد فيكون الثالثة
 هو كضرورة احوال الماده الهية فان كل متناهية تحتاج الى وجوده الى ما قبله
 لما قلنا لان الشيء ما لم يتحقق به هو ذاته المادج لا يمكن حلول شيء قبله لا وجود
 الذات في نفسها الهية التي من جللتها طول شيء آخر فيها وهذا هو ضروري فلك
 انهم قالوا ان الحالى في شيء مدكون محاسن الاعلى في وجوده بل فيها لم يرد من
 عوارضه كالتصوره كجسده فانها حرة مرتبطة بذاته مستغن في وجوده عن الوجود فيحتاج
 اليها في قبول الاتصال فلا انفصال الا ان لم فلا بد لمن ان كل فيها فكل هذا لا ل
 يجوز ان يكون طول وجود كل واحد مشترك في كل واحد في جملته الشئ اعني الحاصل وقوله لم يرد
 الشئ اعني قوله لم يرد في كل واحد واحد وسحق لكل يكون بالضرورة المطلقة من حاله ثم يرد
 الطالب في الخارج فلا يمكن ان يكون على نفسه ومن لم يزل فذلك واعني ان ليس في
 صلاح الا الحسنة في المشتقة زعم ان مشترك العقل هو توحيد القصور الشخصية

الم

نهاية النسخة الثانية لحاشية البرسوي

(نسخة مكتبة لاله لي)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله الذي توحد جلالاً وإسواً كالصفاء تفرق بآبائنا والقدم وقدمكم
 وجبروتكم وأسواء ما خلفنا والذود والعدم وتوهم ما سواه من عالميها
 مظهرها لم تفسر لغيرنا إلى الظنون والظاهر ثم استأثر من بينهم نزع الأمان
 وجعله لا تحايل الجنة والرضوان ثم خص البصير منه بالنبوة والجهرة والحق
 ليدهم الجبروت الظاهرة والصلوة عابدين مطلقين بينهم بصفة إن كان
 لإفلاك وجنته بأبناء شريسته إلى بقا الأموال والأفلاك وقوسها الكافة
 طلق من لاسي والجان وفتح بكاهنه سائر الكسبة والأولاد كسرة كآبة جبر
 للنعيم والبخلاء ما كانوا أكثر من صلبها أو زوال الدهشة ثم خلق صفاته
 لم لا يدعه الذين جاهدوا في الله حتى جهاد لا ملاذ ولا حظ بغيره عداوة على الذين
 أدخلوا الناس في دين الله أفواجاً وصادوا نواحي العلم والهدى حتى تتلاطم أسوار الجحيم
 أصحابه الذين أصغر جحيمهم في رخاع عالم الملة البيضاء وطهره بالفساد الغيم
 الشريعة الزاوية على أنبياءهم الذين سارعوا في تعذيب العالم وأحوالهم واقعة فيهم في
 أفعالهم واتقوا لهم حتى فارقوا عدا الله لهم من الضمان والروح وجعل السعير في ذلك
 فضل الله يوتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وبعد يقول الصمد الغفر الزكي
 في عار السامع الخائف من يوم يوحده فيه بالنوع الربيعي بالطف الملائكة القنوق
 التي حرك الجحش الملك برعد الفاروق في آفاه الله ما سواه وأوصله إلى الحق
 أن عدا حتى شغلها على الأحيات والسمعيين ثم خرج القاصد الملائكة ما هم إلا
 القاصد دله في أحوالها فكتب المقدس والخلق نزلهم فزيت وانهم

بسم الله الرحمن الرحيم

بداية حاشية الفاروقي

بالجسد والجمال والدواعي إلى المال والطمع الذي وقعني به انعام الخالق
واختتام ما قصدت والرجوع إلى الله الوافق المعين أن يمنع بسا الظالمين
الصادقين ويمنع نفعه كما عهد بأصله فانهو الجيب ليطالب بفصله وكان
ابتداء نقل هذه التعليقات من هلمس الشرح الذي علقته عليها علي بن قرادة
وضممتها إليه . قدس سره

نهاية حاشية الفاروقي



ترجمة الإمام سعد الدين التفتازاني

(٧٢٢ - ٧٩٢ هـ)



اسمه ونسبه:

مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن المولى الأعظم برهان الدين عبد الله بن الإمام الرباني شمس الحق والدين القاري الشيخ سعد الدين التفتازاني^(١).

مولده:

قال الشرواني في أوائل شرحه للإرشاد: «لقد زرت مرقده المقدس بسرخرس، فوجدت مكتوباً على صندوق مرقده من جانب القدم: ولد عليه الرحمة والرضوان، في صفر سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة»^(٢).

صفاته ومكانته العلمية:

كان الإمام التفتازاني آية في التحقيق والغوص على المعاني والدقائق، وشهد له بالإمامة والتقدم كل من وقف على تصانيفه، حتى استدل ابن خلدون بمؤلفاته على وجود بقية من الحضارة في بلاد ما وراء النهر، وقرر أنه ليس في متأخري المعجم من

(١) مفتاح السعادة (١/ ١٩٠).

(٢) مفتاح السعادة (١/ ١٩١). وهناك قول آخر في تعيين وقت ولادته، قال ابن حجر في

الدرر الكامنة (٦/ ١١٢):

«كان مولده سنة ٧١٢ على ما وجد بخط ابن الجوزي» اهـ.

يعول على أقواله سوى السعد، فقال في مقدمته (ص ٧٤٩):

«وبقي بعض الحضارة في ما وراء النهر لما هناك من الحضارة بالدولة التي فيها، فلم يبق بذلك حصّة من العلوم والصناعات لا تنكر، وقد دلّنا على ذلك كلام بعض علمائهم من تأليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني، وأما غيره من العجم فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاماً يعول على نهايته في الإصابة». اهـ

ونص ابن حجر على أن الإمامة في علوم البلاغة والمعقول قد انتهت إلى الإمام السعد في سائر الأمصار، ولم يكن له فيها نظير، قال في (الدرر الكامنة) (٦/ ١١٢):

«العلامة الكبير... قد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار، لم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم». اهـ

وذكر صاحب (مفتاح السعادة) العلوم التي برز فيها الإمام السعد فقال (١/ ١٩٠):

«الإمام العلامة، عالم بالنحو، والتصريف، والمعاني، والبيان، والأصليين، والمنطق، وغيرها». اهـ

ومع شهادة الشيخ المراغي بتفوق الإمام السيد الشريف ذكاء، لكنه صرح بتفوق الإمام السعد في دقة الفكر والغوص على المعاني، فقال:

«إن السيد الشريف وإن فاقه ذكاء وغلبه في البحث والجدل، فإنه لا يصل إلى منزلته (أي السعد) في دقة الفكر والغوص على المعاني، وقد كان (السيد الشريف) في بدء التأليف وأثناء التصنيف يغوص في بحار تحقیقاته، ويلتقط الدر من تدقیقاته، ويعترف برفعة شأنه، وجلالة قدره، وعلو مقامه». اهـ^(١)

(١) تاريخ علوم البلاغة (ص ١٥٣).

شيوخه:

- القاضي عضد الدين الإيجي، صاحب المواقف (ت ٧٥٦ هـ)

- قطب الدين محمود بن محمد نظام الدين الرازي التحتاني (ت ٧٦٦ هـ)^(١).

- ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي المعروف

بالقرمي وبابن قاضي القرم المتوفى سنة ٧٨٠ هـ^(٢).

- ناصر الدين الترمذي.

- علاء الدين السغناقي.

- بهاء الدين الحلواني^(٣).

- علاء الدين بن حسام الدين^(٤).

- جلال الدين يوسف الأوبهي، من مقدمي علماء خراسان والعراق وما وراء

النهر^(٥).

تلامذته:

تلمذ على السعد عدد من العلماء المبرزين في المعقول والمنقول، منهم:

- حسن بن علي بن محمد الأيوردي حسام الدين (ت ٨١٦ هـ)^(٦).

(١) درر العقود الفريدة (٣/ ٤٧١)، ومفتاح السعادة (١/ ١٩٠).

(٢) إنباء الغمر (٢/ ٢٨٢).

(٣) حاشية الفناي على المطول (ص ٢٠).

(٤) حاشية الدسوقي على المطول (١/ ٢٠٤).

(٥) مفتاح السعادة (١/ ١٧٧).

(٦) إنباء الغمر (٧/ ١٣١).

- البرهان أمير حيدر الخافي (ت بعد ٨٢٠هـ)^(١١).

- المولى ميرك الصغيرامي (٨٢٣هـ)^(١٢).

- محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الحنفي ثم الشافعي، قاضي القضاة (٨٢٩هـ)^(١٣).

- علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (ت ٨٤١هـ)^(١٤).

- علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (ت ٨٤١هـ)^(١٥).

- شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (ت ٨٦١هـ)^(١٦).

جبريل بن صالح البغدادي^(١٧).

وغيرهم الكثير.

مؤلفاته:

قال ابن خلدون في مقدمته (ص ٦٣٣):

«ولقد وقفت بمصر على تأليف في المعقول متعدد، لرجل من عظماء هرة من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتازاني، منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان،

(١) الضوء اللامع (٣٣/٤).

(٢) الضوء اللامع (٣٢٤/٢).

(٣) طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة (١٠٤/٤).

(٤) شذرات الذهب (٣٥١/٩).

(٥) إنباء الغمر (٢٤/٩).

(٦) الضوء اللامع (٢٩٣/٤).

(٧) الضوء اللامع (٦٢/٥).

تشهد بأن نه ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما بدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكمية، وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية، والله يؤيد بنصره من يشاء. ١٠٩هـ

ومن أبرز هذه المؤلفات:

- شرح تصريف الزنجاني: فرغ من تأليفه حين بلغ ست عشرة سنة، في المدينة الخامسة عشرة من شعبان سنة ثمان وثلاثين وسبعمئة، وهو أول مصنفاته.

- الشرح المطول على تلخيص المفتاح: ويعرف به المطول، فرغ من تأليفه في يوم الأربعاء الحادي عشر من صفر سنة ثمان وأربعين وسبعمئة بهرة. قلت: وكان الافتتاح في يوم الإثنين الثاني من رمضان، الواقع في سنة اثنتين وأربعين وسبعمئة بجزجانية خوارزم.

- الشرح المختصر على تلخيص المفتاح: ويعرف بمختصر المعاني، فرغ من تأليفه في سنة ست وخمسين وسبعمئة بغُجند وإن.

- شرح الرسالة الشمسية: فرغ من تأليفه في جمادي الآخرة سنة اثنتين وخمسين وسبعمئة بمزارجام.

- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح: فرغ من تأليفه في ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمئة، بكلستان تركستان.

- شرح العقائد النسفية: فرغ من تأليفه في شعبان سنة ثمان وستين وسبعمئة، بخوارزم.

- حاشية على شرح العضد الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: فرغ من تأليفه في ذي الحجة سبعة وسبعين وسبعمئة، بخوارزم.

- إرشاد الهادي (الإرشاد): فرغ من تأليفه سنة ثمان وسبعين وسبعمئة، بخوارزم.

- مقاصد الكلام: فرغ من تأليفه في ذي القعدة سنة أربع وثمانين وسبعمائة

بسمرقند.

- شرح المقاصد.

- تهذيب المنطق والكلام: فرغ من تأليفه في رجب سنة تسع وثمانين وسبعمائة بظاهر سمرقند.

- شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم: فرغ من تأليفه في شوال سنة تسع وثمانين وسبعمائة بظاهر سمرقند.

- مفتاح الفقه (في الفقه الشافعي): شرع في تأليفه سنة اثنتين وثمانين وسبعمائة في سمرخس، وهو تحت التحقيق الآن.

- الفتاوى الحنفية: شرع في تأليفه يوم الأحد التاسع من ذي القعدة سنة تسع وخمسين وسبعمائة بهراة.

- مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير: والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني، شرع التفتازاني في تلخيصه سنة خمس وثمانين وسبعمائة في سمرخس.

- الحاشية على الكشف: شرع في تأليفها في الثامن عشر من ربيع الآخر سنة تسع وثمانين وسبعمائة، بظاهر سمرقند^(١).

- النعم السوابغ في شرح الكلم النوابع^(٢).

وفاته:

توفي يوم الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة

(١) مفتاح السعادة (١/ ١٩١-١٩٢).

(٢) الأعلام (٧/ ٢١٩).

بسمرقند، ونقل إلى سرخس، ودفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادي الأولى
بهذه السنة، روح الله روحه، وزاد في غرف الجنان فتوحه^(١).





ترجمة المولى الخيالي

(٨٢٩-٨٦٢هـ)



اسمه ولقبه:

أحمد بن موسى شمس الدين الشهير بالخيالي.

تعلمه وتعليمه:

قرأ على أبيه مباني العلوم، ثم وصل إلى خدمة المولى خضر بيك، وكان مدرّساً بسلطانية بروسا، ثم صار مدرّساً به ببعض المدارس الثمان.

ولما مات تاج الدين إبراهيم الشهير بابن الخطيب والد خطيب زاده بمدرسة ازتيق، عرض محمود باشا الوزير إلى السلطان محمد خان الخيالي، فقال السلطان: أليس هو الذي كتب الحواشي على شرح العقائد وذكر فيها اسمك؟ قال: نعم، فقال إنه مستحق. وكان الخيالي تهباً في تلك الأيام للحج، فجاء قسطنطينية، فأعلمه الوزير، فقال: إن أعطيتني وزارتك وأعطاني السلطان سلطته لا أترك هذا السفر، فلما رجع صار مدرّساً بها، ولم يلبث إلا قليلاً حتى مات.

وفاته:

ذكر حاجي خليفة والزركلي أنه توفي عام ٨٦٢هـ وقال اللكنوي: «.. مات في أوائل عشر ستين وثمانمة، وكان سنّه ثلاثاً وثلاثين سنة».

صفاته ومناقبه:

وكان مشغلاً بالعلم والعبادة، وكان يأكل في كل يوم و ليلة مرة واحدة، وكان نحيفاً في الغاية، حتى روي أنه كان يجمع سبائته وإبهامه ويدخل بينهما يده إلى عضده.

طلابه:

ومن تلامذته المولى غياث الدين الشهير بباشا جلبي، وكمال الدين قره كمال.

من تصانيفه:

- حواشي شرح العقائد، سلك فيها مسلك الإيجاز والإلغاز.

قال اللكنوي: «قد انتفعت بحواشيه على شرح عقائد النسفي، وهي حواش نفيسة مشتملة على فوائد غريبة، بعبارات موجزة، تشتمل على معان لطيفة، وقد تداولها علماء زماننا بالدرس والتدريس».

- حواش على أوائل شرح التجريد.

- شرح نظم العقائد لأستاذه خضر^(١)، وهو مطبوع بمكتبة وهبة - القاهرة عام ٢٠٠٨ ت: عبد النصير ناتور الملياري الهندي.

- حاشية على تفسير البيضاوي.

- حاشية على التلويح^(٢).

- حاشية على حاشية الجرجاني على شرح العضدي على ابن الحاجب.

- حاشية على وقاية الرواية في مسائل الهداية^(٣).

- حاشية على شرح المقاصد.

(١) الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص ٤٣).

(٢) الشقائق النعمانية (ص ٨٧).

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٠، ١٨٧٥).



ترجمة العلامة إلياس السيناوي

(توفي عام ١٨٩١هـ)



اسمه ونسبه:

العالم الفاضل إلياس بن إبراهيم السيناوي الحنفي.

صفاته ومناقبه:

كَانَ - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى - رَجُلًا فَاضِلًا، حَدِيدَ الطَّيْعِ، شَدِيدَ الذِّكَاءِ، سَرِيعَ الْفِطْنَةِ، مُشَارِكًا فِي الْعُلُومِ كُلِّهَا، وَمَشْتَغَلًا بِالْعُلُومِ عَنَاءَ الْإِسْتِغَالِ.

وَكَانَ خَطُهُ حَسَنًا جَدًّا، وَكَانَ سَرِيعَ الْكِتَابَةِ، سَمِعَتْ مِنْ وَالِدِي أَنَّهُ كَتَبَ مُخْتَصَرَ الْقُدُورِيِّ فِي الْفِقْهِ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، وَكَتَبَ حَوَاشِي شَرْحِ الشَّمْسِيَةِ لِلسَّيِّدِ الشَّرِيفِ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكَانَ خَفِيفَ الرُّوحِ، كَثِيرَ الْمَزَاحِ، لَطِيفَ الطَّيْعِ، صَارَ مَدْرَسًا بِسُلْطَانِيَةِ بَرُوسِهِ، وَتُوفِيَ وَهُوَ مَدْرَسٌ بِهَا، رُوحُ اللهِ وَرُوحُهُ

مصنفاته:

- صنف شرحًا للفقهِ الأكبر تصنيفًا لطيفًا جدًّا، قال صاحب الشقائق النعمانية:

«طالعتُه وانتفعتُ بِهِ».

- رِسَالَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِتَفْسِيرِ بَعْضِ الْآيَاتِ، أَظْهَرَ فِيهَا حِذَاقَتَهُ فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ.

- حَوَاشٍ عَلَى شَرْحِ الْمَقَاصِدِ لِلسَّعْدِ التَّنَازُلِيِّ، وَهِيَ حَاشِيَةٌ لَطِيفَةٌ جَدًّا^(١).

(١) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (ص ١٠٣).

-شرح على عروض الأندلسي سماه: (فتح النقوض).

وفاته:

أقام في بروسة مدرسا في مدرستها (السلطانية) وتوفي بها سنة ٨٩١هـ^(١).



حسام

ترجمة المولى حسام زاده البروسوي

(توفي عام ١٠٣٥هـ)

توفي

أسمه ونسبه:

حسام زاده مصطفى بن حسام الدين حسين بن محمد بن حسام الدين البرسوي الرومي، المدرس الحنفي، المعروف بحسام زاده.

صفاته ومكانته:

كان ماهراً في العلوم الأدبية والشرعية والعقلية، عارفاً بالأحاديث والتفسير، صار مدرساً بروسا ثم مفتياً، ومات وهو مفت بها^(١).

مصفاته:

- حاشية على صدر الشريعة.

- حاشية على التلويح.

- حاشية على شرح المقاصد.

- مجموعة المنشآت.

- رسالة شوقية ومقالة ذوقية.

(١) الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص ٢١٣-٢١٤).

وفاته:

توفي سنة ١٠٣٥^(١).



(١) كشف الظنون (٦/٤٣٩).



ترجمة العلامة ملك أحمد الفاروقي^(١)

(كان حياً عام ١٠٨٥هـ)



بلدة أحمد آباد بلدة تاريخية قديمة كانت مركز السلاطين في عهود الإمارة الإسلامية في ، گجرات ، هي من بلادها المتطورة ، كان الملوك والسلاطين يبدلون جهوداً جبارة في ترويح العلوم الدينية وإشاعة المعارف الإسلامية فيها ، ولهذا كانوا يوقرون ويكرمون العلماء والفضلاء من المفسرين والمحدثين والمحققين ، ويعتنون بهم عناية خاصة ، ويبدلون مجهوداتهم وأموالهم في خدمتهم ، ولهذا لم تزل بها كثير من رجال العلم وعباقة الدين وجهابذة الإسلام في الأزمنة الماضية ، كما ذكر في «مشاهير علماء گجرات» (باللغة الأردية ولكن لما فتح السلطان أكبر بلد ، گجرات وبذل مجهوداته وعناياته كلها إلى فتح أكره كسدت مدارسها الدينية وكتائبها الإسلامية وصارت إلى السقوط والهبوط فلم ينل علماءها وفضلاءها شهرة وسمعة كما يليق . فلم يذكرهم المؤرخون في كتبهم ولم يُطلع على حياتهم كما ينبغي . فلم نجد أحوال المؤلف رحمه الله في أي كتاب ، ولكن أفادني الشيخ نظام الدين المصباحي الكجراتي ملتقطاً من عدة كتب عنده وقفات تاريخية وإطلاعات قيمة واطلعت على بعض وقفات واكتشافات تاريخية عبر زيارة بعض مواقع فهرس المخطوطات للمكتبات العصرية في انترنت ، فكتبت ترجمته - قدس سره في ضوئها . وهي كما يلي :

(١) كاتب هذه الترجمة هو الأستاذ محمد ناصر حسين المصباحي في مقدمة تحقيقه لكتاب الفاروقي : «زاد الأحباب في مناقب الأصحاب» ، واقتصرنا عليها لندرة الكتب التي ترجمه له .

اسمه ونسبه :

هو ملك أحمد بن الملك بير محمد الفاروقي يرجع نسبه من قبل أمه إلى أستاذ الهد الشيع وجيه الدبس العلوي الكجراتي قدس سره . لأن الشيخ ملك أحمد هو اس أمه الحمي ست هي بي بواجي التي هي بنت الشيخ السيد ظهير الدين، وهو أخو الشيخ وجيه الدبس العلوي الكجراتي من النسب .

والفاروقي في اسمه نسبة إلى الخليفة الثاني عمر - رضي الله تعالى عنه - .

ولم نطلع على تاريخ ميلاده ووفاته مع كثرة الطلب ومراجعة الكتب .

مولده ومسكنه :

ولد الشيخ ملك أحمد . الفاروقي بـ «بتلاد من مديرية كهيرا في گجرات» ، ونشأ وترعرع فيها، ثم ارتحل إلى بلدة أحمدآباد من بلاد گجرات فدرس فيها وأخذ العلم من الأساتيد الذين كانوا معروفين بالعلم والفضل في ذلك العصر .

فضائله ومناقبه :

كان الشيخ ملك أحمد أحد الرجال المعروفين بالفضل والصلاح ومن أكابر العلماء في أحمد آباد في القرن الحادي عشر وكان عالماً، فاضلاً جيداً، بارعاً في العلوم العقلية والنقلية كما تدل عليه، مصنفاته، وكان على براعة كاملة في التصنيف والتأليف وله خبرة تامة بعلم الأديان والمذاهب .

وله مهارة تامة وحذاقة كاملة في شتى العلوم والفنون، كما يظهر من مصنفاته، وله أسلوب خاص ورغبة تامة في إحقاق الحق وإبطال الباطل، والرد على الأديان الباطلة والفرق الضالة .

درس الشيخ ملك أحمد وأفاد خلقاً كثيراً من العلماء والفضلاء، واشتغل طول حياته في خدمة العلم، والدين كان محققاً باحثاً في علوم الأديان، مصنف

مكتبة الدينية، مدرست في المدارس العربية

وقد صنف كتب قيمة في شتى العلوم والعلوم من الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم والتاريخ وعلوم الكلام والنقد وغيرها
توجد مصنفاته حقة (في صورة المخطوطة) في المكتبات التالية:

- مكتبة بير محمد شاه - أحمد آباد، كجرات مكتبة كنز المعروف - بنس، كجرات.

- المجتمع الآسيوي (Asiatic Society) كونكنه، أحمد آباد، كجرات.

- مكتبة خدابخش بنس بهار.

- المكتبة الآصفية العامة في حيدر آباد الهند.

- مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف (اليران).

مصنفاته البارزة:

خلف الشيخ ملك أحمد مؤلفات قيمة ومصنفات عظيمة في شتى العلوم والفنون ومن مصنفاته البارزة ما يلي:

(١) الحواشي النافعة على شرح إرشاد في النحو - كتبها في سنة ١٠٥٩هـ.

(٢) إيضاح المطالب شرح تذكرة المذاهب - صنفه في سنة ١٠٦١هـ في بتلاد من مديرية كهيرا من كجرات، أحق فيه مذهب السنة والجماعة بالدلائل الواضحة، وأبطل الأديان الباطلة بالبراهين القاطعة، وردة على الفرق الضالة رداً بالغاً.

توجد نسخته المخطوطة في مكتبة كنز المعروف بنس، في كجرات.

(٣) حاشية على العضدي شرح المختصر في الأصول - كتبها في سنة ١٠٦٧هـ.

توجد نسختها المخطوطة في مكتبة بير محمد شاه في أحمد آباد كجرات.

- (٤) حاشية شرح مقاصد، توجد في مكتبة بير محمد شاه في أحمد آباد.
- (٥) حاشية المطول، توجد في مكتبة بير محمد شاه في أحمد آباد.
- (٦) عقد الألي، هو حاشية على شرح العقائد والخيالي.
- فرغ من كتابه سنة ١٠٨٥ هـ، توجد نسخته المخطوطة في مُجتمع، ايشيا، كولكنه، گجرات.

(٧) خلاصة الوجيه هذه رسالة صنفها في سنة ١٠٨٤ هـ في المدينة المنورة حول حياة الشيخ وجيه الدين العلوي الگجراتي - رحمه الله تعالى - حين ذهب إلى الحرمين الشريفين للحج والزياره.

نسخته المخطوطة توجد في دار الكتب لمولانا نظام الدين المصباحي.

(٨) زاد الأحباب في مناقب الأصحاب.

صنفه في سيرة الخلفاء وأهل البيت والصحابة الكرام كما يظهر من اسمه.

توجد عدة من مخطوطاته في شتى المكتبات، توجد في مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف بـ «إيران». ومكتبة خدابخش العامة بـ «بتنه - الهند»، والمكتبة الأصفية العامة في حيدر آباد الهند.

توفي الشيخ في بلدة أحمد آباد^(١).



(١) المصادر والمراجع:

- مصباح العالم (غير مطبوع).
- فهرس المخطوطات مكتبة بير محمد شاه.
- مشاهير العلماء بـ گجرات.
- عدة مواقع انترنت للمخطوطات المعاصرة.

شرح

مَقْصِدُ الْأَوَّلِ

في

حَقَائِدِ الْأَسْئَلِ

الشَّهِيْرُ بِشَرْحِ الْمَقَاصِدِ

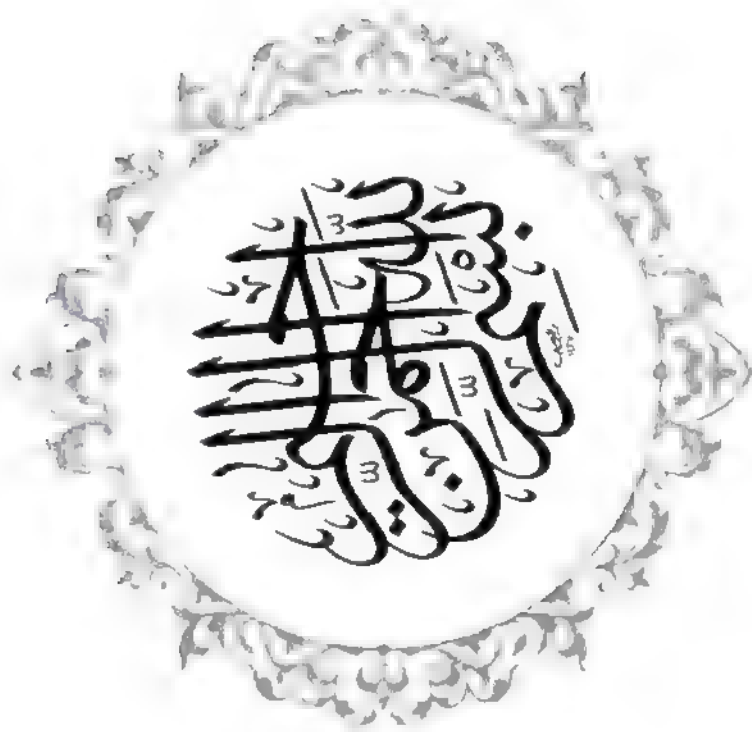
لِلْإِمَامِ سَعْدِ الدِّينِ مَسْعُودِ بْنِ عُمَرَ الْفَنَّا زَانِي

(ت ٧٩٢ هـ) وَحَفَظَهُ اللهُ تَعَالَى

مع حواشي الحنَّالِي والسَّيْنَابِي والْبُرُوسَوِي والفَارُوقِي

المقصد الأول : في المبادئ







[مقدمة]



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين على التمام

نحمدك يا مَنْ بيده ملكوتُ كلِّ شيءٍ وبه اعتصامُهُ، وَمَنْ عنده ابتداءُ كلِّ حيٍّ وإلى معادِهِ، تُتلى مِنْ أوراقِ الأطباقِ آياتُ توحيدِهِ وتحميدِهِ، وتجلّى في الأفاقِ والأنفسِ شواهدُ تقديسه وتمجيدِهِ، ما تسقطُ في الأكوانِ مِنْ ورقةٍ إلَّا تعلمُها حكمته الباهرة، ولا توجدُ في الأمكانِ مِنْ طبقةٍ إلَّا تشملُها قدرته القاهرة، تقدّسَ عن الأمثالِ والأكفاءِ ذاته الأحديّة، وتنزّهَ عن الزوالِ والفناءِ^(١) صفاته الأزليّة والأبدية، سجدتْ لعزّة جلالهِ جباهُ الأجرامِ العلويّة، ونطقتْ بشكر^(٢) نوالِهِ شفاةُ الأنوارِ القدسية.

ونشكرُكَ على ما علّمْتنا مِنْ قواعدِ العقائدِ الدّينية، وخوّلْتنا مِنْ عوارِفِ المعارِفِ اليقينية، وهديتنا إليه مِنْ طريقِ النجاةِ وسبيلِ الرّشادِ، ودللتنا عليه مِنْ سننِ الاستقامة ونهجِ السداد.

ونُصليّ على نبيك محمدٍ المنعوتِ بأكرمِ الخلائقِ، المبعوثِ رحمةً للخلائقِ، أرسلته حينَ درَسَتْ أعلامُ الهدى، وظهرتْ أعلامُ الرّدى، وانظمتْ منهجُ الحقِّ وعفا، وأشرفتْ مصابيحُ الصّدقِ على الانطفاءِ، فأعلى مِنْ الدّينِ معاليقه، وَمِنْ اليقينِ مراسمه،

(١) في السلطانية: «عن الأشباه والنقائص».

(٢) في السلطانية: «الشكر».

وبين من البرهان سبيله، ومن الإيمان دليله، وأقام للحق حجته، وأثار للشرع محجته، حتى اشرح الصدور بنور البينات، وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات، وأشرق وجه الأيام، واتسق أمر الإسلام، واعتصم الأنام بأوثق عصام ماله من انفصام، وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين، وحلفاء اليقين، مصابيح الأمم، ومفاتيح الكرم، وكنوز العلم، ورموز الحكيم، رؤساء حفاظ القديس، وعظماء بقاء الأنس، قد سعدوا ذرى الحقائق بأقدام الأفكار، ونوروا سبغ طرائق بأنوار الآثار، وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب، وسارعوا إلى اليقين فصرقوا عنه العوادي والخطوب، فابتسمت نفوس الإسلام وانتظم أمر المسلمين، واتضح وعداً من الله وحققاً عليه نصر المؤمنين.

وبعد: فقد كنت في إبان الأمر وعنفوان العمر، إذ العيش غض والشباب بمائه، وغصن الحداثة على نمائه، وبدور الآمال طالعة مسفرة، ووجوه الأحوال ضاحكة مستبشرة، ورباع الفضل معمورة الأكفاف والعروضات، ورياض العلم ممتورة الأكمام والزهرات، أشرح النظر في العلوم طلباً لأزهارها وأنوارها، وأشرح الكتب من الفنون كشفاً لأستارها عن أسرارها، يرد عليّ حذاق الآفاق غوصاً على فرائد فوائدها، ويردّ إليّ أكياس الناس روماً لشوارد عوائدها، علماً منهم بأننا بذلنا قوتنا لاكتساب الدقائق، وقتلنا نهانا في طلاب الحقائق.

وحين رأوا علم الكلام الذي هو أساس الشرائع والأحكام، ومقياس قواعد عقائد الإسلام، أعز ما يرغب فيه ويعرج عليه، وأهم ما تناخ مطايا الطلب لديه؛ لكونه أوثق العلوم بنياناً، وأصدقها تبياناً، وأكرمها نتائجاً، وأنورها سراجاً، وأصحها حجةً ودليلاً، وأوضحها محجةً وسبيلاً، حاموا جميعاً حول طلاجه، وراموا طريقاً إلى جنابه، والتمسوا مصباحاً على قبايه، ومفتاحاً إلى فتح بابه، فافترست لمعة من ظلم الدهر، وتبوء من آنياب النوائب، وانتهزت فرصة من عين الزمان، وخفّة من زحام الشوائب، وأخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد، منظوم فيه غرر الفرائد ودرر القوائد، وشرح له

يتضمنُ بسطَ مَوْجِزِهِ، وحلَ مُلغِزِهِ، وتفصيلَ مجملِهِ، وتبيينَ معضِلِهِ، معَ تحقيقِ المقاصدِ وَفَقَّ ما يُرْتَادُ، وتدقيقِ للمعاقدِ فوقَ ما يُعْتَادُ، وتحريِرِ للمسائلِ بحسبِ ما يُرَادُ ولا يُزَادُ، وتقريِرِ للدلائلِ بحيثِ لا يُصَادَ ولا يُضَادُ^(١)، بِالْفَاطِ ظِ تَنْفُتُحُ بِهَا الْأَذَانُ وَتَنْشُرُخُ الصَّدُورُ، وَيَنْفُطِرُ^(٢) بِالْأَنْهَارِ وَالْأَزْهَارِ جِبَالٌ وَصَخُورٌ، وَمَعَانٍ تَهْلُلُ بِهَا وَجُوهُ الْأَوْرَاقِ وَتَبْسُمُ ثَغُورُ السُّطُورِ، وَتَتَلَأَلُ^(٣) طَلَالُ^(٤) الْكَلَامِ كَأَنَّهَا نُورٌ عَلَى نُورٍ، بِإِذْلا الْجَهْدِ فِي إِيرَادِ مَبَاحِثِ قُلْتُ عَنَايَةُ الْمَتَأَخِرِينَ بِهَا مِنْ الْمَتَكَلِّمِينَ، وَقَدْ بَالِغٌ فِي الْأَعْتِنَاءِ بِهَا الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ، لَا سِيَّمَا السَّمْعِيَّاتِ الَّتِي هِيَ الْمَطْلَبُ الْأَعْلَى وَالْمَقْصَدُ الْأَقْصَى فِي أَصُولِ الدِّينِ، وَالْعُرُوءَةُ الْوُثْقَى وَالْعُمْدَةُ الْقُصُورَى لِأَهْلِ الْحَقِّ وَالْيَقِينِ.

وَحِينَ حَرَّرْتُ بَعْضًا مِنْ الْكِتَابِ، وَبُذِّأَ مِنْ الْفُصُولِ وَالْأَبْوَابِ، تَسَارَعَ إِلَيَّ الطُّلَّابُ، وَتَدَاوَلَتْهُ أَيْدِي أُولِي الْأَلْبَابِ، وَأَحَاطَ بِهِ طَلَبَتُهُ كُلُّ طَالِبٍ، وَنَاطَ بِهِ رَغْبَتُهُ كُلُّ رَاغِبٍ، وَعَشَا ضُوءُ نَارِهِ كُلُّ وَارِدٍ، وَوَجَّهَ إِلَيْهِ الْهَمَّةُ كُلُّ رَائِدٍ، وَطَفَّقُوا يَمْتَدِّحُونَ وَيَقْتَرِحُونَ، وَزَنَادَ الْأَزْدِيَادُ يَقْتَدِحُونَ، وَأَنَا أَصْرَفُ جَهْدِي وَالْمِرَادُ يَنْصَرِفُ، وَالْمَقْصُودُ يَتَقَاعَسُ عَنِ الْحَصُولِ وَيَنْحَرِفُ، وَالْأَيَّامُ تَحُولُ وَتَحْجُزُ، وَتَعْدُ وَلَا تَنْجُزُ، وَالْدَهْرُ يُنْكِي وَيُنْكِي^(٥)، وَالْعَقْلُ يَضْحَكُ وَيَبْكِي، وَأَتَعْجَبُ مِنْ تَقَاصُرِ هِمَمِ الرِّجَالِ وَفَسَادِهَا، وَتَرَاجُعِ سَوَاقِ الْفَضَائِلِ وَكَسَادِهَا، وَتَضَعُّعِ بِنْيَانِ الْحَقِّ وَتَدَاعِي أَرْكَانِهِ، وَتَزَعْرَعِ شَأْنِ الْبَاطِلِ وَتَمَادِي طَغْيَانِهِ، وَتَطَاوُلِ أَيَّامِ كُلِّهَا غَضَبُ^(٦) وَعُتْبُ، وَعَلَى الْأَلْبَابِ غَوْلٌ وَأَلْبٌ، تَجْمَعُ بَيْنَ الْجَفُونِ وَالسَّهَادِ، وَتَفَرِّقُ بَيْنَ الْعَيُونِ وَالرِّقَادِ، لَا فِي الْقَوْلِ إِمْكَانٌ وَلِلنَّحْصِيلِ تَأْيِيدُ،

(١) فِي الطَّبْعَةِ الْحَجَرِيَّةِ: «لَا يُضَادُ وَلَا يُصَادُ».

(٢) فِي السَّلْطَانِيَّةِ: «تَنْفُطِرُ»، وَفِي الْحَجَرِيَّةِ: «تَنْفَطِرُ»، وَمَا أُثْبِتَاهُ مِنْ (أ) وَنَسَخَةُ خَوَاجِه زَادَهُ، وَهُوَ الْمَوَافِقُ لِلْحَوَاشِي.

(٣) فِي (أ) وَالْحَجَرِيَّةِ: «تَخَلَّلُ».

(٤) فِي خَوَاجِه زَادَهُ: «يَشْكِي وَيُنْكِي».

(٥) فِي السَّلْطَانِيَّةِ: «غَضَبُ»، وَفِي نَسَخَةِ خَوَاجِه زَادَهُ: «عُضْبُ».

ولا في قوس الرماء مرغ ولسهم الفضال تسديد، وهلم جراً.

إلى أن رماني رماني وبلاني من الحوادث بما بلاني، وحالت الأحوال دون الأمان
لذه الأمان^(١)، وأضحى^(٢) شائي أن يفيض غروب شائي، نبا بي الأوطان والأوطار^(٣)،
وترامت بي الأقطار والأسفار، أقاسي أحوال تشيب النواصي، وأهو الأتذيب الرواسي،
أشاهد من أسباب انقراض العلوم وانتفاص مددها، وانتفاض مررها، ما تكاذ الأنفاس له
تنقطع، والجبال تنصدع^(٤)، وقد ملكتها وحشة المضاع، وحيرة المتراع، ووقفت على ثنية
الوداع، لا ظلول ولا بقاع^(٥)، ولا رسوم ولا رباع، كلما نويت نشر ما طويت، وتصديت^(٦)
لإتمامه أو تمتيت، عرّضت من الموانع والقواطع، وحدثت من النوائب والشوائب، ما
يحول أسرها بين المرء وقلبه، وتصدى به مرآة فكره وعقله، ويزول بأدونها ريق خاطره
وناظره، ويذهب رونق باطنه وظاهره.

إلى أن تداركني نعمة من ربي، وتماسك بي عودة من فهمي ولبي، فأقبلت على
إتمام الكتاب، وانتظام تلك الفصول والأبواب، فجاء بحمد الله كتر مدفوننا من جواهر
الفوائد، وبحراً مشحوناً بفائس الفرائد، في لطائف طالما كانت مخزونة، وعن الإذاعة^(٧)
مصونة، مع تنقيح للكلام، وتوضيح للمرام، بتقريبات ترتاح لها نفوس المحصلين،
ويتراخ منها شبه المبطلين، وتضحى أنوارها في قلوب الطالبين، وتطلع نيرانها على أفئدة
الحاسدين، لا يعقل بيناتها إلا العالمون، ولا يجحد بآياتها إلا القوم الظالمون، يهتر لها

(١) في نسخة خواجه زاده: «دون الآمال بل الأمان».

(٢) في الحجرية: «وأصبح».

(٣) في الطبعة الحجرية: «تناه بي الأوطان والأوطار».

(٤) في السلطانية وخواجه زاده: «تنقطع، تنصدع».

(٥) في الحجرية: «هفاع».

(٦) في الحجرية: «الإضاعة».

علماء البلاد في كل نادٍ، ولا يعرض منها إلا كل هائم في وادٍ، من يهد الله فهو المهتدي، ومن يُضِلِّله فما له من هادٍ.

وإذا قرعَ سمعك ما لم تسمع به من الأولين، فلا تُسرِعْ وقف وقمة المتأملين، لعلك تطلع بوميض برق الهيم، وتألق نور رباني، من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة على برهانٍ له جلي، أو بيانٍ من آخريين واضح خفي.

والله سبحانه ولِيُ الإعانة والتوفيق، وبحقيق آمال المؤمنين حقيق.

• حانية الشباب •

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي كَرَّمَ نوعَ الإنسان بالشرح عن المقاصد، وهداهم فيما أعطاهم إلى المصادر والموارد، والصَّلَاةُ على محمد المبعوث لتكميل العبادة في معرفة المبدأ والمعاد، وعلى آله وأصحابه الأخيار، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم القرار، وبعد:

فهذه كلماتٌ مسرودة، ومُقدِّمات منضودة، لحلِّ مُشكلات شرح المقاصد، لعلها تطلُّعُ بها على الشوارد والأوابد، فإنَّه لَمَّا كان كتاباً متيناً، ولم يكن أكثرَ المواضع مُستتباً، محتاجاً إلى نشر مطويات رُموزه، ونشر مخفيات كنوزه، ولم يتصدَّ أحدٌ من لدن دُون الكتاب، للحلول في ذلك الباب، شمرت الذيل عن ساق الاجتهاد، واقتحمت في التلاع والوهاد، عسى الله أن يأتي بالفتح لمشكلاته، والحلُّ لمُغلقاته^(١)، وإذا قد كان ذلك من آثار نعمة صادرة، وأنوار همَّة بادرة، ممن بيده أزمَّة الأمور، وتربية الجمهور، ناظم نظام العباد، راسم مراسم الخير في البلاد، الذي خصَّه الله في اقتبال العمر^(٢) جوامع الفضل والإقبال، ويسره في عنفوان الشباب محامد الاستكمال.

(١) في نسخة حالت أفندي بعد هذا: «والله الميسر لكل عسير، وهو على ما يشاء قدير» ثم قوله: «لك الحمد...».

(٢) يقال: «فلان مقبل الشباب»، أي: لم يظهر فيه أثر الكبر (منه)

• منقذ من

شعر

فريد كسار المصل كار بجبه

يُقبل أفواه الملوك بساطه

شعر أسطى نوراء بالاحتراق، معوان حواقر الملوك بالانفاق، منحرف.

فصليتي السيف والقلب، مبرز مكارم الأخلاق والكرم.

فيما عجباً منسي أحاول نعه

وقد قنيت فيه القراطيس والصفوف

تفكره علم ومنطقه حكم

ويأطنه ديسن وظاهره ظرف

وهو الذي أحرز قصب السبق في مقام الفضائل، واعترف بغفلة الأواخر والأوائل،

لا يكتنه ما خضه الله بالخواطير والإلهام، ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام، خضه

الله بالغلا فغلا، ما علا الدهر بعد ما فغلا، المندرج تحت قوله: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ

يَكُونُ﴾ [سورة: ١٠٥]، أعني: حضرة محمود باشا، وقاه الله نائرة^(٣٧) الرزايا، ولا لقاء دائرة

التوازن، وطاوعه الأفاصي والأداني، وتابعه الكرام والأفاضل، وشحته باسمه، وشحته

بوسمه، نعل بمنه يعلو عليه، والأفئدة تهوي إليه، فيبقى له لسان صديق في الآخرين.

وهو العمر الثاني لدى المعتبرين، فالمأمول أن تخلع عليه ملابس القبول، فإن ذلك من

عوائس المسؤول.

(١) البراحه مفاد الأصابع (منه)، الآيات للمتني، إلا أن الأول مُغير عن أصله: «حيث كثر

الحسن كان يحه... فآثره أو جار في الحسن قاسمه»، وبين البيتين آيات أخرى، انظر ديوانه

(٣٤٦-٣٤٧)

(٢) الظرف الكياسة في القلب، والبلاغة في اللسان، والحسن في الوجه، كذا في (الأمور) (منه).

الآيات للمتني، وبين البيتين آيات وهناك تقديم وتأخير، انظر: ديوانه (٢٥٢)، وفي الديوان

«فوا عجباً».

(٣) أي: شر.

[بسم الله الرحمن الرحيم]

صدر أشرحته^(١) بمقاصد المحامد الربانية، وشحنه بوشاح المعاني النورية، فحمداً ثم حمداً فلك ملاك^(٢) الملك حكما، وأحاط كل شيء رحمة وعلماً، شبحاته^(٣) من ألواح الأطباق متلوة، وسطواته في صحائف الزمان مملوءة، جبروته في دفتي المشرقين مسطورة، وملكوته من حاشيتي البر والبحر منظورة، تاهت^(٤) في بيده ألوهيته ألباب^(٥) الآلاء^(٦)، وباهت^(٧) بكشف حجاب أحديته أفهام الأجناب، وقلباً^(٨) شغفها حباً^(٩) لصلوات الصلوات، وواصلات التسليمات، على هادي سداد^(١٠) السبل، وخاتيم معاشر الرسل، محمد الذي فاح صلاح العالم من ثغحات شريعته، فلاح^(١١) الفلاح الخلق من كمعات طريقته، صلى الله عليه وعلى آله الأبرار، وصحبه الأخيار، ثم هيجت^(١٢) ناطقة العقل بنظرة روضة أزهارها رأي جزل، وذكاء وفضل، وأتأزها حلم وعدل، ولطف وبذل، وبهجة دوحة أصولها غزائر يمني، وفروعها

-
- (١) أي: شرحت صدر أشرحته.
 (٢) الملاك ما يتقوم به الأمر.
 (٣) السبحه: هي ما يتخذ من أديم يرصع بجواهر ويجعل كالحمائل على الصدر.
 (٤) أي: تحيرت.
 (٥) أي: عقول.
 (٦) أي: العقلاء.
 (٧) المباهاة هي المفارقة.
 (٨) أي: شغفت قلباً شغفته.
 (٩) أي: شغفت حبا شغاف قلبي، وهو حجابي حتى وصل إلى فؤاديها.
 (١٠) أي: صواب.
 (١١) أي: ظهر.
 (١٢) أي: شرحت صدرا، وشغفت قلباً، ثم هيجت...

• حكمة قروس •

نتائج حسنى، وأوراقها معارف، وأثمارها عوارف، مقادير محمود، مفتح مصمود، وضئ
ممدود، وماء مسكوب، وروح وريحان، وجة بعية، لا يمتن فيها نصيب، ولا يمت
فيها لغوب، [شعر]:

ب نَهَا جنة بدت كمرومي لم يكن خلقي خُنيها مُستعرا

وها^(١) هي حديقة كمالات أوحدي إليه يصعد الكليم الطيب من الخدق
وحسنات المعني نحوه صُرف^(٢) الشاء الحسن من الرُواة، كيف وإنه كهف النورى^(٣)،
كشَف العناء^(٤) عن الحيارى^(٥)، وكف^(٦) بكفه المكشوف على يده البيض، عن
الغناء^(٧) البأساء والظلماء، مَحَت^(٨) العادية^(٩) عادته اللطيفة، وحمَت^(١٠) الراحة^(١١)
راحته الشريفة، فما وافق اليمين إلا من يُمناه^(١٢)، ولا رافق اليسر إلا من يُسراه^(١٣)، رفع

(١) البيت لابن طباطبا العلوي.

(٢) للتنيه.

(٣) في الهامش: «حسن موقع النحر مع الصurf».

(٤) أي: الخلق.

(٥) أي: التعب والمشقة.

(٦) جمع «حيران».

(٧) أي: منع.

(٨) أي: السائلين.

(٩) من المحو.

(١٠) أي: الظلم والعدوان.

(١١) من الحماية.

(١٢) أي: من يده اليمين.

(١٣) أي: من يده اليسرى، حسن موقع اليمين مع اليسرى واليسر مع اليسرى.

• حاشية الدروسى •

عَلَّمَ^(١) العلم والشرع على التمام، ونصب على التمييز أمور السلطنة بأحسن النظام، ومن ههنا تطوَّق اللسان بطوَّقٍ لسنٍّ وصف صفاته، وتنطق الفؤاد بنقش مدود ذاته، [شعر]:

يوسفِي العفْوِ خُضِرِي المَدَدِ أحمدِي الخُلُقِ مَهْدِي الرِّمَانِ

السلطان ابن السلطان، سلطان محمد بن مراد خان، لا زال أعلام سلطنته مُطَرِّزة بطراز نصرة الإسلام، وأطواق الناس مُطَوَّقة بأطواق نعمه الجِسام، ثم لتما شاهدت من خصائص خصائله، وخواص فضائله، أنه حَبَّ ورَضِي ما هو أحبُّ وأرضى عند الله، ورسوله من سائر المآثر، ألا هو العلمُ العليُّ الشَّانُ والجليُّ البرهانُ والبهتيُّ المفخر، قَاتَرْتُ بخدمته بين العلوم ما هو في وجوه الميلاح^(٢) كالْوَجْنة الحمراء، ثم بينَ كتبها ما هو في الوجنة البهية كالشامة^(٣) السوداء، فعلقتُ الحواشي على صفحات شرح المقاصد، كالأصداع المعلقة على وجوه الخرائد، وتقاءلتُ باستمساك عُرْوَةِ خدمة المقاصد، الإرتقاء على مدارك المراتب ومدراج المقاصد، بمصداق إتخاف الملوك إحدى الدولتين، وأجرُ القبول مقعدُ صدق عند ملكٍ مقتدر في النشاطين، وعلى الرب السميع الاعتمادُ للإتمام، ومن البر^(٤) المجيب الاعتضادُ والاختتام^(٥)]

قوله: «نحمدك» كفانا بيانُ معاشر العلماء جزاهم الله عنا خيرَ الجزاء مؤنة الذكر، في بحث الحمد والشكر، بل اكتفينا في شرح هذه الخطبة الغراء بشرح مفر داتها، وبيان المراد من كلماتها، وتعيين أوضاعها، وبعضِ النكت واللطائف الواقعة فيها؛ كيلا

-
- (١) هو الراهية.
 - (٢) جمع «مليح».
 - (٣) هو الخال.
 - (٤) أي: المحسن.
 - (٥) الخطبة من نسخة (لا له لي)، والهوامش السابقة من هذه النسخة.

• حاشية الدرس •

يُحَرِّفُ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ.

افْتَتَحَ بِالْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ الْمَضَارِعَةَ مَعَ كَوْنِهَا خَالِيَةً عَنْ جَلْبِيَّةِ الدَّوَامِ وَالثَّبَاتِ؛ دَلَالَةً عَلَى الاستمرار التجديدي الَّذِي يُنَاسِبُ حَالِ الْحَامِدِ الْمُجَدِّدِ بِحَمْدِهِ، حَسَبَ تَجَدُّدِ النِّعَمِ الْوَاصِلَةِ إِلَيْهِ مِنْ عِنْدِهِ، سَيِّمًا نِعْمَةً فَيُضِيقُ الدَّقَائِقَ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ، حَيْثُ اعْتَلَى مِنْهُ ذِرْوَةُ السَّنَامِ، وَآثَرُ صَيْغَةِ الْمَتَكَلِّمِ مَعَ الْغَيْرِ؛ دَلَالَةً عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ الْخَطِيرَ، مِمَّا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَلَّاهُ بِلَا مُعَاوَنٍ وَنَصِيرٍ، وَمُمَيِّدٌ وَظَهِيرٌ، وَآثَرُ حَرْفِ الْخُطَابِ فِي (نَحْمَدُكَ) عَلَى اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى الدَّالِّ عَلَى اسْتِجْمَاعِهِ بِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ؛ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْمَهْمَّ هَهُنَا الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّهُ قَوِيٌّ لِلْحَامِدِ عَلَى الْكَمَالِ، دَاعِي التَّوَجُّهُ وَمَحَرِّكُ الْإِقْبَالِ، حَتَّى خَاطَبَهُ عَلَى مَا قَالُوا فِي طَرِيقِ الْإِلْتِفَاتِ فِي ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، وَأَمَّا أَمْرُ الاسْتِجْمَاعِ فَعَلَمِيٌّ، وَعَنْ الْبَيَانِ غَنِيٌّ.

وَأَثَرُ تَقْدِيمِ الْعَامِلِ مَعَ أَنَّ فِي عَكْسِهِ إِفَادَةُ الْإِخْتِصَاصِ وَالْإِهْتِمَامِ الْمُنَاسِبِ لِلْمَقَامِ؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّ تَقْدِيمَهُ هُوَ الْأَصْلُ، وَقَدْ تَعَاظَدَ هَهُنَا بِمَا عَرَضَ لِلْحَمْدِ مِنَ الْإِهْتِمَامِ الْمَقَامِيِّ، فَإِنَّ كَوْنَ الْمَقَامِ مَقَامَهُ، مِمَّا يُوجِبُ إِهْتِمَامَهُ، مَعَ أَنَّ فِيهِ أَيْضًا إِيهَامٌ أَنَّ إِخْتِصَاصَ الْحَمْدِ بِاللَّهِ تَعَالَى مُسْلَمٌ لَا يُنْكِرُهُ أَحَدٌ، فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى طَرِيقِ الْحَصْرِ، وَفِي هَذَا مِنَ الْمُبَالَغَةِ مَا لَا يَخْفَى، وَالسُّؤَالُ الْمَشْهُورُ؛ أَعْنِي: تَعَارُضُ حَدِيثِي التَّسْمِيَةِ وَالْحَمْدِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْإِبْتِدَاءَ بِأَحَدِهِمَا يَفُوتُ الْإِبْتِدَاءَ بِالْآخَرِ، مَدْفُوعٌ عِنْدَ الْقَوْمِ بِحَمْلِ الْإِبْتِدَاءِ عَلَى الْأَمْرِ الْعُرْفِيِّ الَّذِي يَسَعُهُ الْأَمْرَانِ فَصَاعِدًا^(١)، أَوْ بِحَمْلِ أَحَدِ الْإِبْتِدَاءَيْنِ عَلَى الْحَقِيقِيِّ وَالْآخَرِ عَلَى الْإِضَافِيِّ، وَعِنْدَ الْفَاضِلِ الْخَطَّائِيِّ^(٢): بِحَمْلِ الْبَاءِ فِي الْحَدِيثَيْنِ عَلَى الْمَصَاحِبَةِ أَوْ

(١) فِي هَامِشِ نَسْخَةِ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ): نَقَلَ عَنِ الشَّارِحِ النَّحْوِيِّ: أَنَّهُ لَا يَطْرُدُ فِي كُلِّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ، إِذَا لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ إِبْتِدَاءُ كُلِّ أَمْرٍ شَرِيفٍ أَمْرًا عَرَفِيًّا مُمْتَدًّا؛ لِحُجُوزِ أَنْ لَا يَجْعَلَ فِيهِ (مِنْهُ)

(٢) ت ٩٠١ هـ انظر معجم المؤلفين (٦/ ٢٥٨)، ولم أجده في حاشيته على مختصر المعاني.

• حاشية الدرس •

الاستعانة^(١)، وعندني بأن الظاهر المتبادر من النصّين هو الابتداء بكلّ منهما بالنسبة إلى ذلك الأمر ذي البال؛ بأن يأتي بهما قبل الشروع فيه، ولا يُنافيه تقديم أحدهما على الآخر، فحينئذٍ المصنّف بهما قبل الشروع في تأليف مثل هذا الكتاب ذي الخطر، فقد حصل العمل بمقتضاهما، وكذا في سائر مواضع استعما لهما، من غير لزوم تعارض، وتوهم تناقض، وعليك الاختبار بالتوفيق^(٢)، ثم الاختيار للتوفيق^(٣).

وآثر كلمة «يا» الموضوعية لنداء البعيد، مع أنه سبحانه أقرب إلينا من جبل الوريد؛ هضمًا لنفسه، واستبعادًا لها من مظانّ الزلّفي، ونبه بكلمة الإبهام - أعني: الموصول - إلى قوة اختصاص ما ذكر في حيزه بالله سبحانه؛ بحيث لا مجال للوهم أن يصرّفه إلى غيره، سيما بعد التعيين بكلمة الخطاب، على أن في الإبهام تفخيماً، وفي العبارة إغراباً وتجديداً.

و«اليد» مجازٌ في معنى القدرة؛ لكون اليد كالسبب المادي للقدرة؛ لظهور سلطان القدرة في اليد؛ إذ بها الأفاعيل المختلفة. و«الملوكوت» من المُلْك كالرّهوت من الرّهبة، يقال: «له ملكوت العراق» أي: عزّه، وهذه القرينة الأولى متضمنةٌ - بحصر ثبوت كل شأن ذي خطر، ووجود ما نشأ من القوى والقُدَر - على قُدرة الله المتعال، ردّاً على أهل الاعتزال، ومقدمةٌ لِمَا يذكره بعده ممّا هو من معظم مسائل هذا العلم، أعني: مباحث المعاد، أشار أولاً: إلى المبدأ والمعاد وما بينهما، وثانياً: إلى ما يُستدل به على اتصافه بالصفات الثبوتية والسلبية، وثالثاً: إلى الصفات الذاتيّة والفعلية، ورابعاً: إلى مباحث النبوات والحكمة في إرسال الأنبياء؛ تأديةً بنعوت العظمة والجلال، وتوفيريةً لوجوه براعة

(١) في هامش نسخة (لا له لي): «وفيه خروج عن المتبادر المتفاهم من اللفظ، على أنهم قصدوا جعلهما متعلق البدء الاعتناء بشأنيهما حتى كأنهما جزءان من كل ما يشرع فيه» (منه)

(٢) في الحاشية: «من الله».

(٣) في الحاشية: «بين الحدين».

• طالب الدرس •

الاستهلال، وتخصيص الحي لأمر المعاد، وإلا فسنه ابتداء كل شيء، ثم الظاهر أن الشعاد كل حي من أهل العقل، فينبغي أن يخصص به.

وتسنى وتحلى، فعلان ماضيان بمعنى «انكشف»، وفي بعض النسخ «تلى». وتجلي بصيغة المضارع المجهول، وفيه مزيد مناسبة بـ «الأوراق»، فصله^(١)، لأنه نوع آخر من الكلام متعلق بالاستدلال، ذكر فيه أولاً ما استقر في المدارك من أنه أوسع مخلوقات الله وأبسطها، إلا أنه أحسن بالتعبير عنها بالأوراق؛ تنبيهاً على صغارها بالنسبة إلى الله سبحانه، وأما بالنسبة إلى أولى النهى فغرائب ينبغي أن يرفعوا البصر في رفعتها، وعجائب يجب أن يصرفوا البصيرة في جملتها، متفكرين في قدرة مقدّرها، متدبرين في حكمة مدبرها، قبل أن يسافر بك القدر، ويحال بينك وبين النظر، ثم ذكر فيه ثانياً ما يعظم الآفاق والأنفس؛ ملتحماً إلى قوله تعالى: ﴿سَرُّهُمْ أَيْنَمَا فِي أَفَاقٍ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبْتِغُوا لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ [فصل: ٥٣] الآية، كما لم يح بقله: «ما تسقط في الأكوان... إلخ، إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشْقُطُ مِنْ رَوْحَةٍ إِلَّا يَتْلُمَهَا...﴾ [الأنعام: ٥٩] الآية.

«الحكمة» هي العلم بالأشياء على ما هي عليه، والإتيان بالأفعال على ما ينبغي من الأحكام، بمعنى: إتقان التدبير، وإحسان التقدير^(٢). «تقدّس» أي: تنزه عن الأمثال الموافقة لآياه في حقيقة ذاته. و«الأكفاء» أي: الأشياء المشاركة له في صفاته. «الأزل» ضد الزوال، و«الأبد» ضد الفناء، والأزل أعم من القدم؛ لأن أعداد الحوادث تنصّف بالأزل دون القدم؛ لأنه صفة الموجود. «الجباه» جمع «جبهة»، والمراد بـ «سجود الأجرام»: انقيادها. «الشفاه» جمع «شفة»، وإثباتها بالأنوار القدسية بطريق التخييل عند الفلاسفة؛ إذ المراد بها العقول المجردة، وأما عند أهل الحق فيجوز إثباتها تحقيقاً؛ لأنهم يريدون بها الملائكة.

(١) في الأصل: «فصله» وما أثبت هو الظاهر.

(٢) في الأصل: «والأحسن التقدير».

• حاشية الدرس •

«عَوَّلْنَا» من التخويل هو التعليل والإعطاء. «الموارف» جمع عارفة هي العطفية. «الهداية» الدلالة الموصلة إلى المطلوب. «الرشاد» خلاف الغي. «الشنس» :- بفتح السين - الطريق. «النهج» - يسكون الهاء :- الطريق الواضح. «السداة» الاستقامة.

ولمَّا كانت السعادة الحقيقية - التي هي معرفة المبدأ تعالى - حاصلة لنا من جهة الرسول وآله، مع قوله تعالى: ﴿سَلِّطُوا عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وقوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [النحر: ٤٤]، استمرَّ إرداف التحميد بالصلاة، فلذا قال: «ونصلي».

«الخلائق» الأولى بمعنى الطبايع، والثانية بمعنى المخلوقات. «درس الرسم» ذُروساً: عفى. «الأعلام» الأولى بمعنى العلامات، والثانية بمعنى الرايات. «الهدى» يجيءُ لازماً ومتعلِّياً، والمراد منها الاهتداء. «الردى» الهلاك. «انطمس» اندرس. «المنهجُ والنهجُ بمعنى». «عفا» انمحي. «الدين» وضعُ إلهيٍّ سائقٍ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، سُمِّيَ من حيثُ انقيادُ الخلق له ديناً، ومن حيثُ إظهارُ الشارحِ إتياءَ شرعاً، ومن حيثُ الكتبةُ والاجتماعُ ملَّةً، يقال: «أَمَلْتُ الْكِتَابَ وَمَلَّ الْقَوْمُ». «المَعَالِمُ» المواضع التي تنصب فيها العلامة على الشيء. «المراسم» مواضع الرسوم والآثار. «المحجَّة» جادة الطريق ومعظمه. «انزاح» - بالراء المعجمة :- بَعُدَ وَذَهَبَ. و«الصدأ» - بالهمزة والقصر - مصدر «صَدَيْ» - بالكسر - أي: وسخ واسودَّ والمعنى: زال عن القلوب دنسُ الشبهات، ونور اليقين في المعتقدات، كالصورام المصقولة في المضربيات.

«الاعتصام» أصله الاستمسك بالجميل. و«العصام» رباط القرية التي تحمل به. «الانقسام» الانقطاع. «الحلفاء» جمع «حليف»، هو المخالفُ المُعَاهِدُ المحافظ. «الحظائر» جمع حظيرة هي الحورُصُ. «البِقَاعُ» جمع بُقعة. «الذرى» - بضم الدال المعجمة - جمع «ذروة» - بكسر الدال وضئها - هي الأرض المرتفعة. والمراد من «سبع طرائق» أفلاك الكواكب السبعة السيارة، فإن الفلكيين الآخرين يسميان:

• عليه السلام •

«كربسبك وعرشك»، ويجوز أن يراد بها القراءات السبع، والمراد «سوبر الانار» إياها بيان محملاتها الواقعية فيها. و«الطرائق» جمع طريق بمعنى السسل، إلا أن الممهور من عبارة (الضحاح): أن لا يجمع الطريق - بمعنى السبل - على «طرائق»، حيث قال: «الطريق السبل، يُذكر ويؤنث... والجمع أطرق وطُرق... وطرائق القوم أماثلهم وأشرفهم... ومنه قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرِيقَ قَدَدَا﴾» الحس ١١، أي: كنا فرقاً مختلفة أهواؤنا^(١) انتهى.

«القوارع» جمع «قارعة»، هي الشديد من شدائد الدهر. «الكروب» جمع «كربة» هي الغنم. «العوادي» هي جمع «عادية»، يُقال: «دفعْتُ عنك عاديةً»^(٢) فلان؛ أي: ظلمته وشره، وعوادي الدهر عوائقه. «الخطوب» جمع «خَطْبٌ» - بالسكون - هو سبب الأمر، تقول: ما خطبك؟.

الواو في «وبعد» إمّا بدل «أما» المقدّرة، أو المتوهّمة، أو غير بدل عنها، ويجوز اجتماعها مع «أما»، كما في عبارة السكاكي: «وأما علم البيان»^(٣)، وكلمة «أما» في مثلها لتفصيل المجمل الواقع في ذهن السامع، وإزالة تردده؛ إذ لمّا حمّد الشارح على النعم العامة والخاصة، وأردف بالصلاة، كان مظنة أن يقع في ذهن السامع أنّه يبدأ الأمر العظيم، والخطب الجسيم، وتردّد في أنه ماذا؟ فيورد كلمة «أما» لتفصيله.

«إتّان الشيء» - بالكسر والتشديد - وقته، يقال: «نوال كلّ الفواكه في إتّانها»؛ أي: وقتها. «المسفرة» المشرقة. «الغُض» - بفتح الغين المعجمة - الطري. «الأكناف» الأطراف. «العَرَصات» - بفتح الراء - جمع «عَرَصَة» - بسكون الراء - وهي كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء.

(١) (٤-١٥١٣)

(٢) في الهامش: «العدوان».

(٣) (١٦٢/١).

• حاشية دروسى •

«الأكمام» جمع «كِمٌّ» - بالكسر - وهو غلاف النُّور. «أسرح»: أرسل، خبر «كنت»، والتعبير بالمضارع لاستحضار الصورة. «الأنوار» جمع «نور» بفتح النون. «يردد إليّ» ترجع إليّ. «الأكياس» الأذكاء جمع «كَيْس». «الشوارد» النوافر. «النهى» جمع «نهيّة» بمعنى العقل، سُمّي بها لِنَهْيِهِ عن المكاره، و«قتله عقله» كناية عن كمال بذله، كما يقال: «النحرير» للعالم المتقن، كأنّه ينحر عقله ويبدله للعلم بالأشياء كما هي، قال الله تعالى: «وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا» [النساء: ١٥٧]؛ أي: لم يُحيطوا به علمًا، «المقياس» ما يقاس به، وإنما كان هذا العلم مقياس قواعده العقائد باعتبار استفادتها منه^(١).

«حاموا» جواب «حين»؛ لأنه بمعنى «لما». «الطلاب» - بكسر الطاء - مصدر «طالب». «المطايا» واحد وجمع، يُذكَّر ويؤنَّث، يقال: «أناخ الإبل»: أبركها. «الشيان» مصدر، وهو شاذ؛ لأن المصداق إنما تجيء على «التفعّال» بفتح التاء، مثل التذكّار والتكرار. «التّاج» - بكسر النون - مصدر، والمراد الحاصل بالمصدر، هو الفروع والشرائط. والمراد من «السراج» الدليل.

«القباب» - بكسر القاف - جمع قبة. «افترصت» من الفرصة هي التوبة. «اللمعة» - بالضم - قطعة من النبت إذا أخذت في اليس. «النبوة» ما ارتفع من الأرض، والمعنى: افترصت قطعة يابسة للتستّر بها بعض التستّر من عدوان الزمان، وافترصت ما ارتفع من الأرض للتخلص به بعض التخلص من أنياب الحداث.

«الأنياب» جمع «ناب» من السن. «النوائب» جمع «نايبة» هي المصيبة. «اتنهزت» سلبت. «الزحام» الزحمة. «الشوائب» الأقدار والأدناس، جمع «شائبة». «المعضل» - بكسر الضاد - هو المشكل، يقال: «أعضل الأمر»: اشتدّ واستغلق، و«أمرٌ معضل»: لا يُهتدى لوجهه. «يرتاد» - بصيغة المجهول - يُطلب. «يراد» بالراء

(١) زيادة من نسخة (لا له لى)

المهملة، «ولا يُزاد» بالراء المعجمة. «لا يُصاد» - بالصاد المهملة - من المصادة بمعنى المُسانعة. «ولا يضاد» - بالمعجمة - بمعنى لا يناقض. «بالفاط» متعلق به «أخذت». و«يفطر» أي: ينشقُّ الجبال والصخور بالأزهار، والمعنى: أخذت في تصنيف مختصر وشرح بالفاظٍ يُظهر لها الجبال الأنهار والصخور الأزهار ويزين لها أنفسهما لشبهها بها في السلاسة واللطافة.

«يتلألأ» يلمع. «باذلاً» حالٌ من فاعل «أخذت». وكونُ السمعيات مطلباً أعلى في أصول الدين بالنسبة إلى ماسوى العقليات المختصة بالواجب، وإلا فهي الموقوفُ عليها للسمعيات. «النبد» القليل. «الطَّلبة» - بكسر اللام - ما طلبته من شيء. «ناط به» تعلق به. «عشا» يقال: «عشوته» أي: قصده ليلاً، وهو الأصل، ثم صار كل قاصِدٍ عاشيكاً. «كل وارد» فاعل «عشا»، و«ضوء ناره» مفعولُه؛ قدَّم للاهتمام به. «الرائد» - بالراء المهملة - الطالب. «طَفِقَ يفعلُ كذا» أي: جعل يفعل. و«اقتراح الكلام» ارتجاله؛ أي: ابتداءه من غير تهيئة قبل ذلك. «الزَّناد» - بكسر الزاي - جمع «زَنَدٍ» بفتحين؛ وهو الأعلى من العُودين اللذين إذا حُرَّكا بضربٍ أحدهما على الآخر يخرجُ منهما النارُ، والأسفل زنده. و«الازدياد» مصدرٌ يتناول الكثير، فلا بأس بتشبيهه بالجمع وجعله من إضافة المشبه به إلى المشبه، ولا يبعدُ كلُّ البعد أن يطلق لفظ الجمع على الاثنين، ويُقصد إلى أنهما - أي: الأعلى والأسفل - بمنزلة آلة واحدة، حتى يظهر في بادئ النظر تشبيه ما هو في صورة الأفراد. و«الاقتداح» استخراجُ النار من الزند، والمعنى: طَفِقُوا يطلبون خروج الزيادة على البعض المحرَّر المشتعلة على اللطائف المضئية التي يستخرج منها بالاعتماد، كسَقَطِ النار بالاقْتداح.

«يتقاعس» يتأخر. «يحجز» - بالراء المعجمة - يمنع، «فلا ينجز» - بالمعجمتين - من «نَجَرَ حاجته»: قضائها. «ينكي» من «نكيت في العدو» إذا قتلتَ فيهم وجرحتُ، وبكاء العقل ظاهر في محله، وأما ضحكُه فبالتعجب من ضَجَرته وشِدَّة حيرته، وفي هذا المعنى ما قيل في البيت الفارسي:

• عليه هـ و س ي •

وزعم فرقت أو نالسه فكان نادر ريش فله كهمي زاز بكز ييم وكهمي من خلدنهم

تعجب استناب لبيان المانع من تقاصر همم الأنام، وتناول فخصص الأيام.

«نصمضع» خضع وذلك. «الداعي» التساقط. «الرعرعة» - بالراء - المجمعين - تحريك الشئ، يقال: زعرعته فترعرع، والظاهر أن يكون من «ترعرع الصبي» بالحروف المهملة، تحرك ونشأ. «تمادي العليان» بلوغه إلى المدى. «العنب» مصدر «عنب عليه». «القول» - بالفتح - اغتيال العقل. «البيت الجيش» جمعهم، وهم آل البيت؛ إذا كانوا مجتمعين^(١)، والمعنى: واتعجب من تناول أيام كلها عين غضب وعنب على الألباب حال كون الاغتيال الكثير العظيم والجمع الكثير العظيم من المكارة المستغلين من الأيام على الألباب، والواو حينئذ حالية، ويجوز أن تكون عاطفة على «اغضب و»^(٢) «اعتب» عطف المفرد، والمراد من «الألب» حينئذ جمع الأيام. «تجمع» جملة حالية أو استئنافية لبيان الجملة السابقة. «الشهاد» - بضم السين - عدم النوم. «الرقاد» النوم. «الرما» - بكسر الراء - المراماة. «المنزع» - بكسر الميم - السهم. «النضال» - بكسر النون - المراماة، «التسديد» التوفيق للسداد، الضمير في «رمانى، وبلاني» للدهر، يقال: بلاه السفر وأبلاه. «بلة» اسم فعل بمعنى دغ. «الأمانى» جمع أمنية هي الأمل. «الشان» الأمر. «الغروب» الدموع. «والشان» واحد الشؤون، وهي مواصل قبائل الرأس وملتهاها، ومنها تفيض الدموع، وقال ابن السكيت:

(١) الترجمة:

على حزن فوقيه [ها] آتا بقلب جريح نبكي في حيسن ونضحك في حيسن آخر
معنى بعض مفردات البيت: ناله: أنين، البكاء المصحوب بالصوت، دل: القلب، ريش: اللحية، دل ريش: بالاضافة، القلب كاللحية من أثر الحزن والغم.
ضبط البيت وترجمه الصديق الفاضل عبد الرؤوف التركماني.

(٢) إشارة إلى أن التكثير في «غول وألب» للتعظيم والتكثير (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدرسوي •

«ال» كشأان عرقان ينحدران من الرأس إلى الحاجبين، ثم [١٧] إلى [١٨] العينين، [منهما تفيض الدموع] [١٩]، «نبا يبي الأوطان» [٢٠] يقال: «نبا بفلان منزله»: إذا لم يوافق، وكذلك فراشه، ذكره الجوهري [٢١] في باب الواو. «أقاسي» من المقاساة هي المعاناة. «الأهوال» جمع قولٍ هو الخوف. «الرواسي» الجبال الشامخات. «المرر» جمع «مرّة» - بكسر الميم - هي القوة. «ملكتهها» أي: ملكت العلوم. «وحشة المضاع» أي: الإضاعة. «وحيرة المراتع» أي: الارتباع والخوف. «الثنية» الطريق. «الوداع» - بالفتح - اسمٌ من التوديع عند الرحيل. «الطلول» جمع طلل. «النوائب والشوائب» مترسيمان. «تصدى» - بضم الناء - من الصدا، وهو الوسخ، «الريق» - بتشديد الياء - من كل شيء أفضله. «طالما» «ما» كافة تكفُّ الفعل عن العمل بحسب الظاهر، ولو كانت مصدرية لكنَّت مفصولة. «مع تنقيح» متعلق «فأقبلت»، وكذا قوله: «بتقريرات». «ترتاح» من الارتياح، وهو النشاط. «ينزاح» يزول. «يهتزُّ» يتحرك. «النَّادي» المجلس. «لا يُغْفَرُ» لا يعيب، يقال: «غَضُّ منه»: إذا عابه. «الهائمُ» الضالُّ. «بوميض برق» أي: بمعونة برق وميض أي: لامع، يقال: «ومض البرق يَمُضْ ومُضًا ومِمْضًا»؛ أي: لمع لمعًا حقيقياً، ولم يعترض في نواحي الغيم، فإذا لمع واعترض في نواحي الغيم فهو الخفق، فإن استطالَّ في وسط السماء وشقَّ الغيمَ من غير أن يعترض يمينًا وشمالاً فهو العقيقة. «الأيمن» صفة «شاطئ»، «على برهان» متعلق «تطلع».



- (١) زيادة من (إصلاح المنطق).
- (٢) زيادة من المحشي.
- (٣) زيادة من المحشي.
- (٤) إصلاح المنطق (ص ٢٨).
- (٥) في النسخ المعتمدة في الشرح: «تئات يبي الأوطان».
- (٦) الصِّحاح (٦/ ٢٥٠٠).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حمداً لمن تفوحُ نفحاتُ الإمكانِ بوجوبِ وجودِهِ، وتلوحُ على صفحاتِ الأكوانِ آثارُ كرمِهِ وجُودِهِ، وتُشرقُ في ظُلُمِ الحدودِ لوامعُ قِدَمِ كبريائه، وتنطقُ بحجَمِ اللاهوتِ جوامعُ كَلِمِ^(١) صفاته وأسمائه.

وأصليّ على مَنْ أرسله بالنور الساطع إيضاحاً للمنهج وإفصاحاً عن البَيِّنات، وابتعثه بالأمر الصّادع إقامةً للحُجج وإزاحةً^(٢) للشُّبهات، صاحب المِلَّةِ القاهرة والحكمة الباهرة، محمّداً خاتم رسلِهِ وأنبيائه، وعلى العِترَةِ الطاهرة، والأنجم الزاهرة^(٣) من آلِهِ وأصحابِهِ وخلفائه وخُلَفائِهِ وأُسَلَّمُ تسليمًا.

معاشرَ الأذكياءِ مِنْ إخواني في الدِّينِ وأعواني على طلبِ اليقينِ، اعتصموا بحبلِ اللهِ المتينِ تصعدوا أفقَ الحقِّ المبينِ، واستقيموا كما أُمِرْتُمْ على الأُممِ المِيتاءِ^(٤) تصلوا إلى ظلِّ ظليل، ولا تتبعوا خطواتِ الأهواءِ^(٥)



(١) في نسخة المكناسي: «حكم».

(٢) في (ج): «وإزالة»، وفي هامش النسخة (الأصل) عند كلمة «إزاحة»: «أي: إزالة».

(٣) في (ب): «الظاهرة».

(٤) في نسخة المكناسي: «الأمم المنيل».

وفي هامش النسخة (الأصل): «(الأمم): الطريق الواضح. (الميتاء): الطريق العامر، ومجمع

الطريق أيضًا، ميتاء وميداء».

(٥) في نسخة المكناسي: «الشیطان».

فتفضلوا عن سواء السبيل.

وها أنا ألقى إليكم في هذا المختصر من مقاصد الكلام غرر ما نقحته^(١) العقول ولخصته الأنفهام، وأُملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الإسلام، ما يطلع بكم من غرورها أحسن مستقر ومقام، نازفاً علالة الجِدِّ في نيل منازل التحقيق في التوحيد، وناقضاً عَجَاجَةً^(٢) الردِّ في ذيل دلائل التقديس والتمجيد، ناشراً فُصُوصَ نصوصٍ حقٍّ ما يعقلها إلا العالمون، وناصباً رايات آياتٍ صدق ما يجحدوها إلا القومُ الظالمون.

لعلكم إذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الأسرار، وأشرقت على بصائركم من مطالعه طوالع الأنوار، لا تَقْفُونَ عند تخصص^(٣) الآراء صحائف شكوك ينشرها أقوام، ولا تَقْفُونَ حين تصادم الأهواء مواقف الظنون والأوهام، بل تتراءون من مقاصدكم أهلة النجاح وأدلة الفلاح، وتنادون بينكم أن أطفئوا المصباح فقد طلع الصباح.

وإلى الله أتضرع في أن يهديني سواء السبيل، وعليه أتوكل وهو حسبي

ونعم الوكيل.

وربته على ستة مقاصد.

(١) في (أ): «النقته».

(٢) في (ب): «وفاقضاً بمحاجتي».

(٣) في (ب): «لتعاجم».

* [شرح المقاصد]:

[بسم الله الرحمن الرحيم، ربِّ وفق للإتمام]^(١)

لك اللهم الحمد والمنة، وعلى رسولك وأصحابه الصلاة والتحية، ولك الاستعانة، ومنك التوفيق، وعليك التوكُّل، وإليك التفويض.

قال: (وربَّته على ستة مقاصد):

أقول: اعلم أن للإنسان قوةً نظريةً كمالها معرفة الحقائق كما هي، وعمليةً كمالها القيامُ بالأمر على ما ينبغي؛ تحصيلاً لسعادة الدارين، وقد تطلَّبت الملةُ والفلسفةُ على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين، وتسهيل طريق الوصول إلى الغائيتين، إلا أن نظرَ العقل يتبع في الملة هُداة، وفي الفلسفة هُواة.

وكما دونتُ حكماءُ الفلسفةِ الحكمةَ النظريةَ والعمليةَ إعانةً للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين، دونت عظماء الملة وعلماء الأمة علمَ الكلام وعلمه الشرائع والأحكام، فوقع الكلامُ للملة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة، وهي عندهم تنقسم إلى العلم المتعلق بأمور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعاً وهو الإلهي، أو في التصور فقط وهو الرياضي، أو لا تستغني أصلاً وهو الطبيعي، ونكلٌ منها أقسامٌ وفروعٌ كثيرةٌ، إلا أن المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد، المشار إليهما بالإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، وطريق الوصول إليهما هو النظر في الممكنات من الجواهر والأعراض، على ما يرشدُ إليه مواضع من كتب الله تعالى، وما أحسن ما أشار أمير المؤمنين عليّ - كرم الله وجهه - إلى أن المعتبر من جمال النعمة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد، ومن النظرية العلمُ بالمبدأ والمعاد، وبما بينهما من جهة النظر والاعتبار، حيث قال: «رحم الله امرأً أحد لنفسه،

(١) زيادة من نسخة خواجه زاده.

واستعذَّ لِرِيسِهِ، وَعَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ.

فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وأفعاله، وما يتعلق على ذلك من البوّة والمعاد وسائر ما لا سبيل إليه للعقل باستقلاله، وما يتعلق عليه إثبات ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر والأعراض، أو الشاملة لأكثر الموجودات، فجاءت أبواب الكلام خمسة هي: الأمور العامة، والأعراض، والجواهر، والإنهيات، والسمعيّات. وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوائق لها تستقى بالمبادئ، فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد، ووجه الضبط أن المذكور فيه: إن كان من مقاصد الكلام فإنما سمعيّات هو المقصد السادس، أو عقليّات مختصّ بالواحد وهو الخامس، أو بالممكن الجوهر وهو الرابع، أو العرض وهو الثالث، أو لا يختصّ بواحد وهو الثاني، وإن لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الكتاب.

ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات، وقد يقتضي انضبط والمناسبة إيراد شيء من مباحث باب في الآخر^(١)، كسألة الرؤية في الإلهيات، وإعادة المعدوم في السمعيّات.

• حاشية السنيان •

قوله: «لك الحمد والمينة» قدّم الظرف مع أن الاختصاص يحصّل بدون التقدير، إماماً للاهتمام به تعالى؛ إشعاراً بأنّه لا بدّ من حضوره في قلب كلّ مؤمن قبل كلّ شيء، على ما يُشير إليه ما يروى مرفوعاً: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»^(٢)، وإماماً لأنّ في إفادة اللام الجازة للاختصاص الثبوتى بحثاً، ولهذا قال صاحب (الكشاف) في سورة

(١) في الحجرية: «ثاني في الآخر».

(٢) لم أحده في كتب الحديث مرفوعاً ولا موقوفاً، بل مرة نسب للصديق كما في دستور العلماء،

(٧٠/٤)، ومرة نسب لعص السلف، لاحظ: تفسير السمعاني (٢٢٨/٤)

• حاشية السيار •

ننعمس: «قَدَّم الطُّرْفَان لِيَدَلَّ بِتَعَدِّيهمَا عَلَى احْتِصَاصِ الْمُلْكِ وَالْحَمْدِ بِاللَّهِ عَالِيًّا»^١،
وإِنْ صَرَّحَ أَيْضًا بِأَنَّهُ فِي «تَعْكِسَتِهِ»^٢ دَلَالَةٌ عَلَى الْإِحْصَاصِ، لِهَذَا مَدَّ سَطْرًا فِي
حَوَاشِي شَرْحِ «الْكَشَّافِ»^(٣).

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَالْمِئَةُ» فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ إِمَّا مِنْ «مَنْ عَلَيْهِ» أَيْ: أَمْعَمَ؛ أَيْ: لَكَ الْحَمْدُ
وَالنَّعْمَةُ، وَإِمَّا بِمَعْنَى الْإِمْتِنَانِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُمُ لِلْإِسْلَامِ﴾^٤
[سُحُور ١٧]، وَإِمَّا مَا كَانَ فِيهِ تَفْكِيكٌ؛ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى «لَكَ الْحَمْدُ»: أَنَّكَ مُتَعَلِّقُ الْحَمْدِ^(٥)،
وَبِمَعْنَى «لَكَ الْمِئَةُ»: أَنَّكَ فَاعِلُهَا، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَّ الْمَعْنَى الْأَعْمُ، بِمَعْنَى: أَنَّكَ مُتَعَلِّقُ
الْحَمْدِ وَالْمِئَةِ، فَقَبِي الْحَمْدُ بِمَعْنَى الْوُقُوعِ، وَفِي الْمِئَةِ بِمَعْنَى الصَّدُورِ.

فَإِنْ قُلْتَ: أَلَيْسَ اللَّهُ نَهَى رَسُولَهُ عَنِ الْمِئَةِ فَقَالَ: ﴿وَلَا تَقْنُنْ تَتَكَبَّرُ﴾ [النَّبِي ٦]،
وَكَذَا نَهَى الْأُمَّةَ فَقَالَ: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَ نَبِيِّكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ [النُّقْرَةَ ٢٦٤]، فَإِذَا كَانَتْ الْمِئَةُ
مَذْمُومَةً فَكَيْفَ صَحَّ مِنْهُ تَعَالَى صَدُورُهَا؟ قُلْتَ: إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى النَّعْمَةِ فَلَا إِشْكَالَ،
وَأَمَّا بِمَعْنَى الْإِمْتِنَانِ فَلِأَنَّهُ يَحْجُزُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى مَا لَا يَحْجُزُ مِنَ الْعِبَادَةِ؛ فَإِنَّهُ ﴿لَا يُسْتَلْ عَمَّا
يَفْعَلُ وَهُمْ يَسْتَلُوكَ﴾ [الْأَنْبِيَاءُ ٢٣]، وَلَعَلَّ السَّرْفَ فِيهِ: أَنَّهُ تَعَالَى إِذَا أُنْعِمَ عَلَى الْعَبْدِ، ثُمَّ مَنْ
عَبِيهِ بِتِلْكَ النَّعْمَةِ صَارَ الْعَبْدُ مُسْتَعْوِلًا بِالْمِئَةِ غَيْرِ مُغْتَرٍّ بِالنَّعْمَةِ، فَيَكُونُ هَذَا مِنَ الشَّارِحِ
إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ غَيْرُ مُغْتَرٍّ بِنِعْمَةِ التَّالِيفِ، وَأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ فِي أَفْعَالِهِ.

قَوْلُهُ: «كَمَالُهَا الْقِيَامُ لِأَمْوَارٍ عَلَى مَا يَنْبَغِي» الْمَتَبَادَرُ^(٦) مِنْ الْقِيَامِ بِالْأَمْوَارِ عَلَى مَا
يَسْعَى: الْإِتِّبَانُ بِالْأَفْعَالِ عَلَى وَجْهِهَا، وَالْمَحَافَظَةُ لَهَا، وَهُوَ لَيْسَ كَمَا لَا لِلْقَوْلَةِ الْعَمَلِيَّةِ، بَلْ

(١) (٤/٥٤٥)

(٢) يَرِيدُ شَرْحَ الْكَشَّافِ حَاشِيَةَ الْمَسَارِ، وَفِي هَذَا إِشَارَةٌ أَنَّ لِلْمَحْشِي حَوَاشِي عَلَى شَرْحِ الْكَشَّافِ

لِلتَّفَازَانِي.

(٣) إِذَا وَجَّهَ لِأَنَّهُ يَكُونُ مُتَعَلِّقُ الْإِمْتِنَانِ (مِنْهُ)

(٤) هَذَا الْمَتَبَادَرُ مِمَّا يَصْرَحُ بِهِ بَعْضُ الْأَفَاضِلِ (مِنْهُ)

كأنها ما يحلّي عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم العيب، على ما بين في مه صعه، ويمكن أن يُقال كمال القوة العملية من حيث إنها عملية ذلك؛ وذلك لأن القوة العملية عذرة عن قوة تأثير النفس وتصرف، وكمال القوة المؤثرة هو ما ذكره الشارح، وأن التحلي والتحلّي فلهما كأننا من ثمراتها ونتائجها عذا من مراتبها والآلهما في الحقيقة من كمالها من حيث هي متأثرة، يُؤيده ما ذكره سيف الدين الأمدّي في (شرح الإشارات). «من أن تحلي الصور المجردة، وإن كان بسبب تصرف القوة العملية في تصفية النفس عن العلائق البدنية ليس متأثراً بجعل ذلك من مراتب القوة العملية، بل غاية أن يكون متوقفاً عليها، ألا ترى أن إدراك الضروريات الكلية يتوقف على استعمال الحواس، وهو ليس من مراتب القوة النظرية، بل ذلك من خواص النفس الحيوانية»^(١)، ولذلك كانت مُستقلة بذلك في غير الإنسان، ويُؤيده أيضاً ما قالوه في ترجيح الحكمة النظرية على العملية: من أن القوة العالمية أشرف لبقاء آثارها أبد الآباد، دون العاملة؛ إذ ينقطع أثرها عند خراب البدن.

لا يقال: يجوز أن يكون القيام بالأُمور أعم، يتناول الأعمال والإدراكات؛ لأننا نقول: صرح الشارح في المبحث الخامس من الفصل الثاني من المقالة الثانية: «أن كمال القوة العملية وتسمى: «حكمة عملية» هو خروج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن عملاً لا علماً».

فإن قلت: نجاه المعاد لا يكون إلا بالاعتقادات الحقّة المطابقة لما في نفس الأمر، فلا بد من التعميم، قلت: تلك مندرجة في المرتبة الثانية التي هي تصفية النفس عن الرذائل^(٢)، فإن سوء الاعتقاد - كالكفر مثلاً - منها، ويلزمها الاعتقاد الحق.

(١) (٣٩ بتصرف)

(٢) فإن كف النفس من الرذائل من جملة الأفعال (منه)

• حانية السيار •

قوله: «تحصيلًا لسعادته الدارس» علة لقوله: «معرفة الحقائق»، فله «المقام بالأمور» لأن التحصيل فعل للعارف والعالم بالأمور.

قوله: «إلى العائيس»، تعدد الغاية باعتبار المتعلق، وإلا فالسعادة أمر واحد لا تعدد فيه.

قوله: «إلا أن نظر العقل يتسع في الملة هده...» إلخ، المراد بنظر العقل: الروية الواقعة من العقل، سواء كانت في الكمالات العلمية أو العملية، فإن تصرف العقل أعم من أن يكون باعتبار العقل النظري أو العقل العملي^(١)، وليس المراد: القوة النظرية؛ لأن المقام يأباه، ألا ترى إلى قوله: «وكما دونت حكماء الفلاسفة...» إلخ، وتبعية نظر العقل في الملة لهواه، أمّا في العقل العملي فظاهر، وأمّا في العقل العلمي فلأن المراد تبعيته في تأيد^(٢) نتائج أفكاره، أو ثبوتها بالأدلة النقلية؛ فإن العقائد إنما يُعتمد بها إذا كانت مأخوذة من النقل، ولهذا المقام مزيد تفصيل يأتي إن شاء الله، ومن ههنا عرفت اندفاع ما يتوهم: من أنه إن أريد عند المعارضة ترجح النقل فليس كذلك، وإن أريد أن الحسن والقبیح شرعي لا عقلي - كما هو مذهب الأشاعرة - فلا يتناسب المحل، فإن ذلك الخلاف في الأحكام الفرعية لا في العقائد الأصلية.

قوله: «أو في الصور فقط»، ههنا بحث وتفصيل سيأتي في الفصل الثالث من الكيف، فلا معنى للتكيف قبل أخذ المكيف.

قوله: «إلا أن المقدم في الاعتار» استثناء من قوله: «ولكل منها أقسام وفروع كثيرة»، يعني: أن الحكمة النظرية وإن كان لها أقسام وفروع إلا أن المقدم في الاعتار

(١) بمعنى النفس (منه)

(٢) بمعنى: أن للنفس به علما بأشياء تتعلق بالعمل (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي ومكتبة عدنان أوتوكين: «تأمله».

• حائنه البار •

هو معرفة المدأ والمعاد، ونقل كلام أمير المؤمنين^(١)؛ لنأيد هذا المعنى، و نعلم ما يتعلق بالموءة العاملة استطراداً؛ تنميماً لكلامه، فقولُه: «فاقتصر المليون» يدعُ على سائفه، يعنى: إذا كان الممءم في الاعتبار من أقسام الحكمة النظرية هو معرفة المدأ والمعاد... إلخ، اقتصر المليون في علم الكلام الواقع بإزاء الحكمة النظرية على ما يتعلق... إلخ.

قولُه: «إلى أن الممءم من كمال القوة العملية...» إلخ، فإن قلت: ليس للقوة العملية كمال خارج عما به نظام المعاش ونجاة المعاد، كما عرفت، والمفهوم من قولُه: «أن الممءم من كمال القوة العملية...» إلخ: أن لها كمالاً آخر غير ما ذكر، قلت: القوة العملية هي مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة، وهي أعم، إلا أن الممءم ما ذكر، ومبناه على أن «من» للتبعض، ويجوز أن يُبنى الأمر على المشهور من مراتبها.

قولُه: «رحم الله امرأة أخذ لنفسه» أشار بقولُه: «أخذ» إلى «القوة العملية»، ويقولُه: «لنفسه» إلى «ما به نظام المعاش»، ويقولُه: «واستعد لرأسه» إلى «نجاة المعاد»، والباقي ظاهر.

ولما كانت الإشارة إلى القوة العاملة متقدمة في كلام أمير المؤمنين، قدّم الشارح أيضاً حيث قال: «أن الممءم من كمال القوة العملية...» إلخ.

قولُه: «يجري مجرى السوابق»، إنما قال: «يجري مجرى السوابق»؛ لأن السابق بالحقيقة هو متعلق تلك المباحث لا أنفسها، إلا أنها لما كانت متعلقة بما يستحق أن يُقدّم كان المناسب تقديمها على مباحث ما يتوقف هو عليه.

(١) وشهادة العقل والنقل باعتبار الذات، لا باعتبار حيثية البحث (منه)

(٢) الرئيس في الأصل. مصدر «رأس عليه الأمر»: كسبه، ثم أطلق على الفقر ونزاه (منه)

• حاشية اليسار •

قوله: «وإنما سمعيات» هو المقصد السادس، إنما بدأ بالسادس، لأن وحي الترتيب لما كان باعتبار توقف اللاحق على السابق، شرع من اللاحق منصاعداً إلى السابق.

قوله: «كمسألة الرؤية في الإلهيات»، فإن هذه^(١) المسألة من السمعيات إن أريد رؤية الحق، فإنها أمر يثبت بالشرع، والعقل عاجز عن كیفيتها، وإن أريد مطلق الرؤية فمن الممكنات المثبتة في الكيفيات المحسوسة، وأما إعادة المعدوم فهي من الأمور العامة؛ بناء على أن أحوال المعدوم كأحوال الموجود، من مباحث الأمور العامة، أو من الإلهيات إن اعتبر الفاعل؛ أي: إعادة الله المعدوم.

لا يقال: إعادة المعدوم لم يذكر في السمعيات، وإنما المذكور فيها هو حشر الأجساد، وليس هذا عين تلك، ألا ترى أن بعض المسلمين يُنكرون إعادة المعدوم مع قولهم بحشر الأجساد؛ لأننا نقول: هذه المسألة مذكورة هناك [أيضاً]^(٢)، على ما لا يخفى على المتتبع.

• حاشية اليمين •

ثم لا يخفى أن مجموع ما ذكره في إطرائه ومدحته، وإعلاء شأنه ومرتبته، لا يخلو عن رمزه إلى تفصيل متبته على سائر المتون، كما لمح إليه في ديباجة متبته بلمحة أحسن من لمحة بلاح العيون، حيث قال: «لعلكم إذا حصلتم من محصل كلامي على لواحق الأسرار، وأشرقت على بصائرهم من مطالع طوابع الأنوار، لا تقفون عند تخاصم الآراء صحائف شكوك ينشرها أقوام، ولا تقفون حين تصادم الأهواء موافق الظنون والأوهام، بل تبدؤون^(٣) من مقاصدكم أهلة النجاح، وأدلة الفلاح، وتنادون فيما بيسكم

-
- (١) في نسخة حالت أفندي، عدنان أو دس «وقد يقال هذه»
 (٢) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان أو توكين.
 (٣) نص شرح المقاصد المعتمد: «تراءون».

• عائشة الروسية •

أن أطفنوا المصباح، فقد طلع الصُّباحُ.

قوله: «لا يَقْفُونَ» الأول بسكون القاف، من «قفا أثره»: إذا تبعه، والثاني بكسر القاف، من «وَقَفَّ»، و«البديء»^(١) الأمر العجيب، يقال: «قد أبدأ الرجل»: إذا جاء به.

[قوله: «لك الحمد والمنة»^(٢)، لعله ألف كتابه أولاً بلا ديباجة، وكان في عزيمته تحرير ديباجة مشتملة للحمد والتصلة، كما فعل آخر، فابتدأ بهذا القدر من الحمد والتصلة لئلا يكون ابتداءً تحرير المقاصد خلوّاً عن تحريرهما، ثم وضع الديباجة المشروحة سابقاً مكانه، إلا أن الناسخين حرروا [وهما بناءً على وقوعهما من الشارح.

ثم إن تقديم الظرف ههنا إما للاهتمام؛ دلالةً على حضور ذات الله في قلب المؤمن، سيّما عند افتتاح مقاصد الدين، قال عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»^(٣)، وإما لظهور الدلالة على الاختصاص القوي^(٤)، بخلاف ما إذا أُخِّر فإن دلالاته عليه بلامى الجنس والاختصاص؛ بناءً على أن حصر الجنس بالله يستلزم حصر^(٥) جميع أفرادهِ، ولا شك أن هذا الطريق لاستفادة الحصر أولى من الأول، كما لا يخفى، فظهر لك التوفيق بين كلامي صاحب (الكشاف) حيث قال في سورة التغابن: «قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله»^(٦).

(١) المثبت عندنا هنا: «تراءون من مقاصدكم أهلة...»، وعبد محشين: «تدوون...».

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وأما الاختصاص المستفاد من اللام الحارة فإثبات لا ثبوت، كما

صرح به (منه)

(٣) لم أجده في كتب الحديث مرفوعاً ولا موقوفاً، بل مرة تنسب للصديق كما في دستور العلماء

(٤/٧٠)، ومرة تنسب لبعض السلف، لاحظ: تفسير السمعاني (٤/٢٢٨)

(٤) هكذا في الأصل.

(٥) في الأصل: «الحصر».

(٦) (٤/٥٤٥)

• حاشية البروسوي •

وصرح أيضاً في موضع آخر بأن في ﴿الْعَمَلُ خَيْرٌ مِنَ الْعَمَلِ﴾ دلالة على الإحصاء، والحمد أن الحمد إظهار صفات الكمال، ولذا قال الشريف: «إن ما يقال: من أنه تعالى حمد ذاته على أسنة عباده تكلف مستغنى عنه»، فلا تفكيك في المعنى، كما قيل: «سأ علمي أن معنى «لك الحمد»: أنك متعلق الحمد، ومعنى «لك المنة»: أنك فاعلها، سواء كان بمعنى النعمة أو بمعنى الامتنان، ولا حاجة إلى أن يراد المعنى الأعم الشامل للوقوع والصدور، ثم إن الامتنان من الله حسن؛ لأنه مولي النعم كلها حقيقة، ومهي من العباد لإنهائه أو لإيهامه أنه مصدر النعمة، وليس كذلك^(١).

قوله: «معرفة الحقائق كما هي» لم يُقيد المعرفة بـ «الطاقة الإنسانية»؛ لظهوره وشهرته.

[قوله: «كمالها القيام بالأمر...»، أي: كمال القوة العملية من حيث إنها عملية = ذلك؛ لأنها عبارة عن قوة بها تؤثر النفس وتتصرف، فلا يُنافي كون التحلي والتجلي من كمالاتها من حيث هي ماثرة، وذلك أنهما لهما كانا من ثمراتها ونتائجها عداً من مراتبها]

قوله: «نظر العمل يبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه»؛ لأن العقل في الفلسفة يتقاد إلى الوهم، ويُقاد برتبة الشك، ولذا يأول الفلاسفة النصوص بمقتضى هوائهم، ولا ينسبون القصور إلى حجاجهم، مع أنهم رأوا وجود النبي واجباً في العناية الإلهية، فمصدّق حالهم ما قيل^(٢): «شعر

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته^(٣)» والذنب للطرف لا للسهم في الصغر

-
- (١) زيادة من نسخة (لا له لي)
 - (٢) زيادة من نسخة (لا له لي)
 - (٣) القائل المعري، انظر: سقط الزند (ص ٦١).
 - (٤) في الديوان: «صورته».

• حاشية الدروسوي •

بخلاف المِلَّة؛ فإن سَعْيَ العقل فيها الاتِّباعُ بسلطان الشرع، ومن ههنا قال علماءنا: «من الأحكام ما هو أصول خلافة، يخفى الحقُّ فيها، ويقتصر إلى زيادة نظر وتأويل، والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخیل معارضاً له، ولذا يختلف في تكفير جاحده، ومنها ما هو من أصول الإسلام بالاتِّفاق، وهو على نوعين: نوعٌ اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب؛ بحيث لا يحتاج إلى البيان، كحشر الأجساد، وآخر^(١) ما ظهر أدلتها؛ بحيث تتسارع إليه الأفهام، وإن طال فيه الكلام، لإزالة الشكوك والأوهام، كحدوث العالم، وهذان النوعان من ضروريات الدين، يكفر جاحدهما»، ولذا قال الشرح في هذا الشرح: «لا نزاع في كفر أهل القبلة المواقف طول العمر على الطاعات بعتقد قديم العالم. ونفي الحشر، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك^(٢)».

قوله: «تنقسم إلى العلم المتعلِّق»، على هذا التقسيم إشكالٌ ذكره الشارح التحريير في (الأعراض)، في أول فصل الكيف، ومن أراد الاطلاع فليرجع إليه، وإلى ما ذكرناه هناك.

قوله: «وفي التصور فقط»، وهو الرياضي، وذلك مثل التدوير والتربيع، والكُرَّة والمخروطية، ومثل العدد وخواصه، فإنَّك تفهم الكُرَّة مثلاً، من غير أن يُحتاج إلى فهمها إلى أنها من خشبٍ أو ذهبٍ أو حديد، ولا يفهم الإنسان إلا ويحتاج أن يعرف أن صورته في لحم وعظم.

وقوله: «مواضع من كتاب الله»، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ [س. ١٠١]، وكقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ﴾ [الأعراف ١٨٥]، وأمثالهما.

(١) في الهامش: «أي: ونوع آخر».

(٢) ويهدا سقط عن درحة الاعتبار ما قرره شارح (المحضر) في فُسمة الأحسام حيث قال: «ومر الإسلاميين من يعتقد بقديم العالم كإبي عليٍّ ومن تبعه» (منه)

• حاشية الدرسوي •

[قوله: «المعتبر من كمال القوة العملية...»، فدمها على الطرية ليه امى كلام علي عليه السلام حيث أشار بقوله: «أخذ...» إلى القوة العاملة، ويقول: «لمسه» إلى ما به نظام المعاش، ويقول: «واستعد لرسمه» إلى نجاة المعاد^(١)].

قوله: «الرَّؤْسُ» تراب القبر^(٢).

قوله: «تجري مجرى السوابق^(٣)»، أي: تجري مجرى المبادئ المتمحصه في المبدئية، والمباحث المصدرة منها مسائل من وجه، ومبادئ من وجه، ولدا قال.

«تجري».

قوله: «من الكتاب»، إشارة إلى أنه ليس بمقصد من الفن، وإنما أن المراد من المقاصد في قوله: «سته مقاصد» مقاصد الكتاب، نعم إذا وقع «المواقف» بدلها استغني عن التوجيه، فالمواقف أولى من المقاصد.

قوله: «توقف اللاحق بمعنى السابق في بعض البيانات»، توقف بعض بيان النبوات والسمعات على الإلهيات، وكذا توقف بعض بياناتها على الممكنات ظاهراً، وأما توقف بعض بيانات الممكنات على الأمور العامة فلاشتغالها مثلاً

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) نسخة (لا له لي): «الرؤس» في الأصل: مصدر «رأس عليه الأمر»: كتبه، ثم أطلق على النظر

وترابه.

(٣) نسخة (لا له له): «قوله: «تجري مجرى السوابق»؛ لأن السابق في الحقيقة هو متفق نكث المباحث، لا أنفاسها، إلا أنها لما كانت متعلقة بما يستحق أن تقدم باسم تقديمها، ونكث فإن «تجري...»، فظهر من تقريره أنه جعل هذه المباحث حارحة عن الكلام، حيث جعل أنواعه خمسة، وفيه رد على الأمدني، حيث جعل كتابه مُصنفاً على شاي فواعد، مصصه لجميع مسائل الأصول، وجعل القاعدة الأولى في العلم وأقسامه، والثانية في الطر ومعداته، ولا أن فيه كلاماً مسيجي.

على إبطال الدور والتسلسل المبني عليه ببعض بيانات الممكنات.

قوله: «كمسألة الرؤية»؛ أي: بيان أحوالها وأحكامها، مناسب في مباحث القوت،
إلا أنها ذكرت في الإلهيات بمناسبة البحث عن كونه تعالى مرئياً، وكذا البحث عن
المعدوم بكونه معاداً مناسب في الأمور العامة، ولذا ذكره الحكيم الطوسي فيها^(١)، إلا
أنها ذكرت في السمعيّات بمناسبة حشر الأجساد^(٢)، ولك أن تقول: يجوز أن يجعل
إعادة المعدوم في باين بجهتين، كما لا يخفى^(٣).



(١) التجريد (٧٠).

(٢) على التوجيه الأول إيراد المسألتين في الباين من جهة المناسبة، لا من جهة أنها من مسائلهما حقيقة، كما هو المفهوم من تقرير الشرح، وعلى الثاني [إيراد المسألتين في الباين] لكن بجهتين وحيتين، حتى يجوز إيرادهما في باين آخرين غير ما ذكر بجهتين آخرين وراءهما، فعلى التوجيهين اندفع ما يقال: إن مسألة الرؤية من السمعيّات؛ إن أريد رؤية الحق فإنها أمر ثبت بالسمع، والعقل عاجز عن كیفيتها، وإن أريد مطلق الرؤية فمن الممكنات المبتنية في الكيفيات المحسوسة، وأما إعادة المعدوم فهي من الأمور العامة؛ بناء على أن أحوال المعدوم كأحوال الموجود من ماحثها، أو من الإلهيات إن اعتبر الفاعل؛ أي: إعادة الله المعدوم (مه)

(٣) كيف وإسم يجوزون أن تحمل المسألة في علمين بجهتين، فجواز جعلها في باين من علم بجهتين أولى (منه)



[المقصدُ الأول: في المبادئ^(١)]

[الفصل الأول: في المقدمات]



المقصدُ الأول: في المبادئ، وفيه فصولٌ ثلاثة:

الفصل الأول: في المقدمات

الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية^(٢).

وموضوعه: المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها.

ومسائله: القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية.

وغايته: تحلية الإيمان بالإتقان^(٣).

ومنفعته: الفوزُ بنظام المعاش وبتجاة المَعاد.

فهو أشرفُ العلوم.

(١) العناوين بين معكوفتين من وضعنا.

(٢) هكذا في جميع النسخ المعتمدة، باستثناء نسخة المكاسي فيها: «الكلام هو العلم بتعديده الدينية المكتسب عن الأدلة اليقينية».

(٣) كلمة «الإيتقان» محدوفة النقاط في السخة (الأصل)، فتحتمل صورها أنص «إيتقان» وفي (أ، ب، هـ): «تحلية الإيمان بالإيتقان»، وفي (ج، د) «تحلية الإيمان بالإيتقان»، وفي المكاسي «تحلية الإيمان بالإيتقان».

والمتمقّدون على أن موضوعه الموجود من حيث هو [موجود]^(١).

ويتميّز عن الإلهيّ بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أي ما غلّم قطعاً من الدّين، كصدور الكثرة عن الواحد، وكنزول المَلَك من السماء، وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء، إلى غير ذلك مما تجزّم به المِلّة دون الفلسفة، لا ما هو الحق ولو ادّعاءً، لتشاركه الفلسفة، ككلام المخالف^(٢).

فإن قيل: قد يُبحث مع نفي الوجود الذهني عن أحوال ما لا يُعتبر وجوده، كالنظر والدليل، وما لا وجود له كالمعدوم والحال.

قلنا: مبادٍ ولو أحق، ولو سلّم فنفي الذهنيّ رأي البعض.

وقيل: موضوعه هو ذات الله تعالى وحده، أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه، لما أنه يبحث عن ذلك، ولهذا يُعرّف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

فإن قيل: قد يُبحث في الأمور العامة في الجواهر والأعراض عن أحوال الممكنات لا على وجه^(٣) الاستناد.

(١) زيادة من نسخة المكناسي.

(٢) في (ب) «كلام المحاطب».

(٣) في نسخة المكناسي: «سبيل».

قلنا: على سبيل الاستطراد والتكميل، أو الحكاية للتزيف، أو المبدئية للتحقيق، وإلا فهو من فُصول الكلام.

فإن قيل: مبادؤه يجب أن تكون بينة بنفسها؛ إذ ليس فوقه علم شرعي. قلنا: بل قد تبين مبادئ العلم فيه أو في علم أدنى لا على وجه الدور. ومبادئ الشرعي في غير الشرعي كالأصول في العربية.

واعترض بأن إثبات الصانع من أعلى مطالب علم الكلام، وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي إلى ما موضوعه بين الوجود، كالموجود من حيث هو.

* [الشرح]:

قال: (المقصد الأول في المبادئ، وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأول: في المقدمات):

أقول: رتبته على ثلاثة فصول؛ لأن المبادئ منها ما رآوا تصدير كل علم، كمعرفة حده وموضوعه وغايته، ونحو ذلك، فسمّاها بالمقدمات وجعلها في فصل، ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر؛ لأنّ تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والردّ على منكري حصول العلم أصلاً، واستفادته من النظر مطلقاً، أو في الإلهيات خاصة، يتوقف عى ذلك، وليس في العلوم الإسلامية ما هو اليق ببيانه، فجعلها في فصلين.

• حاشية السيار •

قوله: «كمعرفة حده وموصوفه»^(١)، المراد الحدُّ الاسميُّ إلا أن ما يأتي من قوله: «فاحتيج إلى ما يُفقد تصوُّرها... إلخ، لا يُستفاد منه الحدُّ الاسميُّ، إلا أن يُفقد الصورة بالذاتية، ثم المراد من المعرفة هنا المعنى الأعم الشامل للتصور والتصديق، فإن معرفة الموضوع المراد بها التصديق بالموضوعية.

قوله: «ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة، كمباحث العلم... إلخ، فيه ردٌ على الأمدئي^(٢)؛ حيث جعل كتابه مُتضمَّنًا على ثمان قواعد مُتضمنة لجميع مسائل الأصول، وجعل القاعدة الأولى في العلم وأقسامه، والثانية في النظر ومتعلقاته، إلا أن قوله: «وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليقُ ببيانها... إلخ، يُناسب كلام الأمدئي، ويمكن أن يُقال: تَضمَّن القواعد لجميع مسائل الأصول يجوز أن يكون باعتبار تَضمَّن البعض، فإن تَضمَّن الكل للشيء لا يستلزم التَضمَّن بالنظر إلى كلِّ جزء، فإنَّ إذا قلنا: «الحيوان الناطق» يتَضمَّن الجوهر والجسم، لا يلزم أن يكون ذلك باعتبار كلِّ جزء حتى يكون الناطق أيضًا متَضمَّنًا لأحدهما، نعم هذا هو المتبادر.

فإن قلت: تصديرُ علم الكلام بها لا يُنافي الجزئية؛ لأنَّ معنى التصدير: جعلها في صدره، قلت: يدفعه قوله: «فجاءت أبواب الكلام خمسة... إلخ، وكذا تصرُّحه في جواب اعتراض صاحب (المواقف)^(٣)؛ على كون الموضوع هو الموجود من حيث هو.

قوله: «والنظر» فإن قيل: مباحثُ النظر مما يتوقَّفُ عليه جميع العلوم؛ إذ كلُّ

(١) اللهم إلا أن يراد من الحد المعروف، على ما اصطلاح عليه معصم، على ما سيأتي في السحت

السادس من الفصل الثالث (منه)

(٢) نسخة حالت أفندي وعدنان أوتوكين: «في».

(٣) أحوار الأفكار (٦٨/١)

(٤) (٥٠٠-٤٨/١)

• حاشية الباري •

علم قواعد نظرية غالباً^(١) نستحصل بطريق الطر والاسد لال، أحس بأن العلماء الخطائية غير متوقفة عليها، والعلوم التقنية تستمد من هذا العلم الذي هو أعلى العلوم الدينية، ولا يخفى عليك أن كون العلوم خطائية لا يوجب الاستعناء عن الخط، ضرورة أن النظر قد يفيد يقيناً، وقد يفيد ظناً، ولهذا قال القاضي: «الطر ما يُطلت به علم أو غلبة ظن»^(٢)، والحق أن قوله^(٣): «وليس في العلوم الإسلامية... إلخ يدفع الاشتباه رأساً، وذلك لأن توقف علم الكلام على مباحث النظر لا يقتضي تصديقه بها خاصة، وإذا انضم إليه قوله: «وليس في العلوم الإسلامية... إلخ، تم المرام».

• حاشية البروسي •

قوله: «ما رأوا تصدير كل علم» لم يذكر عبارة الوجوب، كما ذكره صاحب (المواقف)^(٤)؛ لئلاً يحتاج إلى التوجيه.

[قوله: «وليس في العلوم...»، هذا من تنمة الدليل، يعني: أن تحصيل العقائد الحقيقية بطريق النظر، والرد على منكري العلم بتوقف عليه، وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليق ببيانه؛ لأنها وإن كانت خطائية يجري فيها النظر، إلا أن الأليق ذكره فيما يُطلب فيه اليقين دون التخمين، وذكر مبادئ الكلام في غير العلوم الإسلامية وإن كان جائزاً في زعمه، إلا أنه جعل ذكره هنا كأنه جابر عن نقيضه توقف الرئيس على المروؤوس^(٥)].

-
- (١) وإنما قال: «غالباً»؛ احترازاً عن بعض العلوم الأدبية، على ما سيأتي (مه)
 - (٢) التقريب والإرشاد (٢١٠/١)
 - (٣) أي: التفازاني.
 - (٤) (١/٣٣).
 - (٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: (الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية):

أقول: حصول الكميات النفسانية في النفس قد يكون بأعيانها وهم اتصاف بها، وقد يكون بصورها وهو تصور لها، كالكرم يتصف بالكرم وإن لم يتصوره، وغير الكريم يتصوره وإن لم يتصف به، ولا خفاء في أن حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال، فاحتيج إلى ما يُفِيدُ تصورَها بصورة إجمالية تساويها، صوتاً للطلب والنظر عن إخلال بما هو منها واشتغال بما ليس منها، وذلك هو المعنى بتعريف العلم، فكان من مقدماته. وإنما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والأدبية لِمَا شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها، وتفسير ما يتعلق بها من التصورات، ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم، أو التفهم من الكتاب.

إذا تقرّر هذا فنقول: الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل^(١)، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، وكانت الأوائل من العلماء بركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، وسماع الأخبار منه، ومشاهدة الآثار، مع قلة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبواباً وفصولاً، وتكثير المسائل فروعاً وأصولاً، إلى أن ظهر اختلاف

(١) جعل الإمام السعد الأحكام الفرعية هنا متعلقة بالعمل، لكنه اعترض في شرح العقائد الشرعية متعلقة بـ «كيفية» العمل، فأضاف قيد (الكيفية) للعمل، قال (ص ٧، ط الأزهرية مع حاشية

الخيالي والعصام):

«اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية». اهـ

قال الكستلي في حاشيته على شرح النسفية مبيناً فائدة لفظ (الكيفية) (ص ١٠)

«ولعل فائدتها أن المستفاد من تلك علم الأحكام لا أصل العمل، بل أعمال محصورة معرفة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما أشرنا إليه». اهـ

الأراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت المواقف، والمسببات، ومنها إلى زيادة نظير التفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنطاق الأحكام، وإدلاء جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على نهج أمثالهم، فالحق حجبها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأحوتها، وسقوا العلم بها فنهج، وخصوا الاعتقادات باسم: «الفقه الأكبر»، والأكثرون خصوا العمليات باسم «الفقه»، والاعتقادات بـ: «علم التوحيد والصفات»، تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها، وبـ: «علم الكلام»؛ لأن مباحثه كانت مصدر بَقُولِهِم: الكلام في كذا وكذا، ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديمٌ أو حادثٌ؛ ولأنه بُورثَ قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات بالمنطق في الفلسفيات^(١)، ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين

(١) اعتبر الإمام التفتازاني كون الكلام بإزاء المنطق وجهًا غير مستقل عن إيرائه القدرة على الكلام.

وذهب إلى هذا في شرح العقائد النسفية أيضًا، فقال ضمن ذكره أسباب تسمية علم العقائد

بالكلام (ص ٤٥):

«ولأنه بُورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق لنفسه» هـ لكن الإمام العزدي جعل إيراته القدرة على الكلام وجهًا آخر غير كونه بإزاء المنطق لنفسه، جاء في المواقف وشرحه بسبب الشريف (١/ ٦٠، ط ١٩٠٧ بمطبعة السعادة بمصر، مع حاشية السالكوتي وحلي):

«إنما سمي الكلام (كلامًا) لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة)، يعني أن لهم علمًا فف في عمومهم سموه بالمنطق، ولما أيضًا علم نافع في علوم اسمياته في مُقابلته بالكلام، إلا أن مع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة، ومن ثمة يُسمى حاد العلوم والنها، ورُسم يُسمى رئيسها نظرًا إلى نفاذ حكمه فيها، ومع الكلام في علومنا بطريق الإخسار والمرحمه فلا يُسمى إلا رئيسها [...]

(أو لأنه بُورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قبل في المنطق من أنه يُفيد قوة على التلطف في العقليات والمخاصصات» هـ

والرّد عليهم ما لم يكن في غيره، ولأنّه لقوة أدلّيته صار كآته هو الكلام دون ما عداه، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

واعتبروا في أدلّيتها «اليقين»؛ لأنّه لا عبرة بالظنّ في الاعتقادات، بل في العمليات، فظهر أنّه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلّيتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية، أي المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقّف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدّين في الواقع ككلام أهل الحقّ أم لا ككلام المخالفين.

وصار قولنا: «هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» مناسباً لقولهم في الفقه: «إنّ العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّيتها التفصيلية»، وموافقاً لما نقل عن بعضٍ عظماء الملة: أنّ الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وأنّ ما يتعلّق منها بالاعتقادات هو: الفقه الأكبر^(١).

وخرج العلم بغير الشرعيات، وبالشرعيات الفرعية، وعلّم الله تعالى وعنه الرسول ﷺ بالاعتقادات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه عنماً، ودخل علم علماء الصحابة بذلك، فإنّه كلام وإن لم يكن سُمّي في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أنّ علمهم بالعمليات «فقه» وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب، وذلك إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكة يتعلّق بها، بأن يكون عندهم من الماخِذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار

= وقد نبّه المحشّي السالكوتي على الفرق بين مذهب الإمامين العزّدي والسعدي، فقال (٦٠ / ١) «قول: (يعني أنّ لهم علماً بالغ)، يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو إیراث القدرة، ولا في إیراث القدرة كونه بإزاء المنطق، فتعدد الوجهان.

والعلامة التفتازاني جعلهما في شرح العقائد وجهاً واحداً، ناه على أن الاشتراك في مطلق المع لا يحسن التسمية بللفظ يناسب لفظ المنطق». اهـ

(١) يسب هذا القول للإمام أبي حنيفة رحمته، وهو أيضاً صاحب كتاب: الفقه الأكبر، كما لا يخفى.

العقائد على ما هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد عن الأدلة»، وإلى المعنى الآخر يُشير قول صاحب المواقف:

«إنه علم يُقتدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»^(١) ومعنى «إثبات العقائد»: تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترفي من التقليد إلى التحقيق^(٢)، أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إقناع وإحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المُبطلين.

وعَدَلْ عن: (يُقتدَرُ به) إلى (يُقتدَرُ معه) مبالغة في نفى الأسباب، واستناد الكلام إلى خلق الله تعالى ابتداءً، على ما هو المذهب.

وأورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما، وعلى عكسه علم الكلام بعد إثبات العقائد؛ لانتفاء الاقتدار حينئذ.

(١) شرح المواقف (١/ ٣٤).

(٢) قال السيد الشريف الجرجاني متعباً بالإمام السعد (١/ ٣٦ - ٣٧):

«ولا يجوز حمل الإثبات هاهنا على التحصيل والاكْتِسَاب؛ إذ يلزم منه أن يكون العلم بنقده

خارجاً عن علم الكلام ثمرة له، ولا شك في بطلانه». اهـ

وقد أجاب المحشي الشيخ حسبي عن هذا الاعتراض بأن الإمام التفارقي حمل النعم في هذا التعريف على ملكة الاستحصال، قال:

«فالجواب عنه أن التفارقي حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف، سعى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد، وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهذيب القريب، وحمل العلم في تعريف الفقه عليه، وحسند لا محذور في حمل الإثبات على التحصيل، فإن اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له، والأمر كذلك في الواقع». اهـ

قال السيالكوتي: «لكن إطلاق أسماء العلوم المدونة إنها هو على ملكة الاستحصار، كما صرح به في المطول، ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح، وصرح به كثير من الفصلاء». اهـ

والجواب: أن المراد هو علمٌ يحصل معه الاقتدارُ البتة بطريق جري العادة، أي يلزمه حصولُ الاقتدارِ لزوماً عادياً وإن لم يبقَ ذلك الاقتدارُ دائماً، ولا خفاء في أن الكلامَ كذلك، بخلافِ سائرِ العلوم، وأما مجموعُ العلوم التي من جملتها الكلامُ فهو وإن كان كذلك فليس بعلمٍ واحد، بل علومٌ جمعةٌ.

وقد يُجاب بأن المراد ما له مدخلٌ في الاقتدار، أو ما يلزمُ معه الاقتدارُ ولو على بعضِ التقادير، والكلامُ بعدُ الإثباتِ بهذه الحثيثةِ بخلافِ سائرِ العلوم.

ويعترضُ بأن للمنطقَ مدخلاً في الاقتدارِ وإن لم يستقلَّ به، والاقتدارُ لازمٌ مع كلِّ علمٍ على تقديرِ مقارنته للكلام. نعم، لو أريدَ ما يلزمُ معه الاقتدارُ في الجملة بحيث يكون له مدخلٌ في ذلك خرجَ غيرُ المنطقِ، وفيما ذكرنا غنيَّةً عن هذا، مع أن في إثباتِ المدخلِ إشعاراً بالسببية، ولو قال: «يقتدِرُ به» وأرادَ الاستعقَابَ العاديَّ كما في إثباتِ العقائدِ بإيرادِ الحُجَجِ كما هو المذهبُ في حصولِ النتيجةِ عقيبَ النظر، لم يحتجْ إلى شيءٍ من ذلك.

• حاشية السنياني •

قوله: «ولا إخفاء في أن حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصوراتٌ وتصديقاتٌ...»
 البخ، زاد «التصورات» مع أن حقيقة كل علم إنما هي المسائلُ أو التصديقاتُ بها، بناءً على ما اصطلح عليه بعضهم من أن أجزاء العلوم ثلاثة: (الموضوع، والمبادئ، والمسائل)، هذا والأولى أن تجعل حقيقة العلم هنا عبارةً عن المسائل؛ لما سيأتي من إثبات جهة الوحدة للكثرة المطلوبة، وذلك إنما هو في المسائل، ولأن ما يُقيد تصورَها تصوره إجمالية تساويها، إنما يوجد في المسائل وحدها، فإنها هي العقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، ولا حظ للموضوع والمبادئ، خصوصاً المبادئ التصورية، من هذا المعنى.

قوله: «الأحكام المنسوبة إلى الشرع...» البخ، الظاهر أن المراد من الحكم

• حاشية الباري •

هو العرفي، أعني: إساد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، ولا شك أن جميع مسائل العلم مُشملة عليها، ويمكن أن يُراد ما في اصطلاح الأصم ل: أعني خطاب الله المسموع بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وتوهم لزوم انحصار مسائل الكلام في الوحوب ونحوه يندفع بحكم التغليب وبالاستخدام، وتحتوي جميع معاني المشبهات في الجمع، وإن لم يجز في المفرد، على ما بين في موضعه، وأما الحمل على التحد في غير سديد؛ لأنه يدخل فيه ^(١) حينئذ القصص الميَّنة ^(٢) لأحوال المكلفين وأفعالهم، والأخبار المتعلقة بأعمالهم، كقوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [احزاب - ٩٦]، والحمل على اعتبار قيد الحيثية لا يدفع أصل الإشكال، بل يُبقيه، فتأمل.

قوله: «مستغنين عن تدوين الأحكام» المراد الأحكام المنسوبة إلى الشرع، سواء كانت اعتقادية أو عملية، ولهذا قال آخرًا: «فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استبطاء الأحكام، وبذلوا جهودهم في تحقيق عقائد الإسلام».

ثم اعلم أن معنى نسبة الأحكام إلى الشرع ثبوتها به، أو تقويتها، ومعنى نسبتها إلى العمل - على ما يفهم من قولهم: «عملية» - هو تعلقها به.

قوله: «فأخذ أرباب النظر والاستدلال... إلخ، فإن قلت: يُفهم منه أن لا يوجد اجتهاد في زمن الصحابة والتابعين، وبطلانه بين، قلت: المراد الأخذ في المجموع؛ أعني: الاستدلال ^(٣)، والتدوين متأخر، وأما تدوين مالك رحمه الله كتاب (الموطأ) فلا يرد نقضًا؛ لأنه ليس تدوين المسائل مع الأدلة، والكلام فيه.

قوله: «وأن ما يتعلق منها بالاقتديات هو الفقه...»، وبهذا يظهر معنى

(١) أي: في الحكم الواقع بمسما، وليست من الأقسام؛ لما علم في موضعه (مه)

(٢) نسخة حالت أفندي وعدنان أوتوكين: «المشبهة».

(٣) نسخة حالت أفندي: «أعني: الاستدلال والتدوين، والتدوين متأخر».

• حاشية السيار •

المناسبة؛ وذلك لأنه يُفهمُ منه أن الكلام هو الاعتقاديّات، ثم المراد من معرفة النفس ما لها وما عليها؛ هو معرفة أحكام ما لها... إلخ، ولهذا المقام مريد سطر أورد في شرح (التنقيح)^(١).

قوله: «وعِلْمُ الله وعِلْمُ الرسول»؛ لأن ذلك ليس من الأدلة؛ لأن العلم من الدليل يشعر بالاستدلال.

فإن قلت: الأدلة علل الأحكام الثابتة بها، وحيث كان علم الله بالأشياء على ما هي عليه في أنفسها، وجب إسنادها إلى الأدلة، وللرسول ﷺ علم اجتهاديّ، على ما هو المذهب في تجويز الاجتهاد للرسول ﷺ، فلا يخرج علم الله ولا علم الرسول، قلت: أمّا الجواب عن الأول: فلأن العلم بالمعلول لا يجب أن يكون مُستفاداً من العلة، وأمّا عن الثاني: فلأن ما ثبت منهم من تجويز الاجتهاد فإنما هو في العملية، لا في الاعتقاديّة^(٢)، على ما يأتي في الكتاب إن شاء الله، ولو سلّم فاللام في «العقائد» للاستغراق، كما يدل عليه صريح كلام المصنّف حيث قال فيما بعد: «إذا كان متعلّقاً بجميع العقائد».

قوله: «على ما هو المراد» أي: على أحد الوجهين^(٣) الذي هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد عن الأدلة»، فإن المراد منه إمّا العلم بالعقائد، أو الملكة المتعلقة بها، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْتَسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا يُرَوْ بِهِ بِرَبِّكَ﴾ [الب، ١١٢]، فإن توحيد ضمير «به» لأجل «أو»، وسيأتي في بحث إعادة النظر نظيره وهو قوله: «إلا أن هذا الترتيب المخصوص أو العلوم المترتبة بطر»؛ إذ لا معنى له سوى

(١) التلويح (١٦/١-١٩)

(٢) نسخة حالت أمددي: «في العمل لا في الاعتقاد».

(٣) بناء على أن «أو» بمعنى: أحد (منه)

• حاشية البنا •

ذلك، فإن المراد من ذلك هو أحدهما من الترتيب أو العلوم، أو بمعنى المعنى على الوجه الذي هو المراد بقولنا: «العلم بالعقائد... إلخ، إذا كان معنى الملكة، وذلك الوجه هو أن يكون عندهم من المآخذ والشرائط... إلخ.

لا يقال: العلم بالعقائد التصديق بها، على ما يفهم من تعلق الجار، ولا يحتمل الملكة؛ لأننا نقول: معناها: العلم المتعلق بالعقائد، فللملكة تعلق بها أيضاً، ثم الظاهر أن قوله: «عن الأدلة» حينئذ يتعلق بـ «العقائد» لا بـ «العلم»؛ لأن الحاصل من الدليل حينئذ إنما هو العقائد، لا الملكة، والملكة تابعة لها في الحصول، وإن كانت وسيلة في البقاء.

واعلم أن المفهوم من كتب القوم: أن هذه الملكة هي العقل بالفعل، وإنه يشير قول الشارح: «في استحضار العقائد»، إلا أن المفهوم من كلام بعض المحققين: أن هذه الملكة أعم منها، فإن حقيقة هذه الملكة هي كون الشخص بحيث يكون عنده ما يكفي في استعلام المسائل؛ بأن يرجع إليه فيستخرجها، أو كانت مغفولة عنها ويستحضرها، على ما هو المراد من قولهم: «فلان يعلم علم كذا أو ككتاب كذا». فلا بد أن يُراد من الاستحضار حينئذ المعنى الأعم.

هذا والحق أن حمل العلم على الملكة غير موجه؛ وذلك لأن الكلام في بيان تعريف العلم الذي يُراد أن يُشرح فيه، وظاهر أن ما يُراد تحصيله بالشروع إما هو المسائل، لا الملكة، لا سيما في العلوم المدونة، فإن المدون هو المسائل، ويُؤيده أن الموضوع إنما تنضبط به المسائل لا الملكة.

لا يقال: الأغراض مُتفاوتة، فربما كان غرضُ شارح تحصيل ملكة العقائد، فلا بد من معرفتها بصورتها؛ لأننا نقول: من كان غرضه الملكة لا بد له أيضاً من

• حاشية السهام •

تصور مسائل العلم؛ ضرورة أن الملكة^(١) إنما تحصل من فمارستها، فلا محصل له من تصور العلم البتة، فالحمل على الملكة غير تام وغير مفيد للمقصود، بخلاف الحمل على العلم بمعنى التصديق أو المسائل، على أن معية الاقتدار على الإثبات إنما هي مع المسائل بالذات ومع الملكة بالعرض، ومن هذا علم اندفاع ما يُقال^(٢): «حمل الإثبات على التحصيل لا يُوجب الفساد؛ ضرورة أن العلم بالعقائد ثمرة للكلام، بمعنى الملكة».

تنبيه: واعلم أن الشارح ذكر أولاً أن حقيقة العلم هي التصورات والتصديقات، ثم ذكر أن المراد الملكة، ثم ذكر في إفادة الموضوع للتمييز ما يفهم أن المراد المسائل.

قوله: «ومعنى إثبات العقائد... إلخ، هذه توجيهات ثلاثة باعتبار أمور ثلاثة مُعتبرة في غاية الكلام، على ما فصلها صاحب (المواقف)^(٣)، فالأول بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية، والثاني بالنظر إلى تكميل الغير، والثالث بالنظر إلى أصول الإسلام، فقول من قال: لا يجوز حمل الإثبات على التحصيل خال عن التحصيل؛ لأن المقصود تحصيل الترتيبي، على ما يدل عليه صريح كلام الشارح؛ حيث قال: «بحيث يحصل... إلخ، فكأنه قيل: علم يُقتدر معه على تحصيل هذه الغاية»^(٤).

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ضرورة أن من يقصد تحصيل ملكة العلم لا محصل له.»

(٢) قاله الصاري (منه)، انظر: شرح المقاصد خط الفناري وبه حواشيه (٣-ب)، انظر مكتبة

جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٣) شرح المواقف (١/٥٢)

(٤) فإن قلت: المفهوم من الكلام: أن يكون حصول الترتيبي غاية لتحصيل العقائد، لا للعلم بمه،

فإن مفهوم التعريف حينئذ: أن تحصل العقائد ثمرة الكلام، وحصول الترتيبي غاية الثمرة

فلب المقصود من الثمرة حصول الترتيبي، فيكون المراد بها ذلك، كما في قوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ

دَسْتِكُمْ بِهِ لِمَلِكُ نَفْعُونَ﴾، أي: «ترشدون، من كمال العقل الرشيد»، كذا في (تفسير البصاوي)

• حمده الله تعالى (٢/١٨٩) (منه)

• حاشية البيان •

قوله: «أي: يلزمه حصول الاقتدار... إلخ، يعني أن الله، آدمي معه الوجود، لزوم الاقتدار له، لا لزوم الاقتدار معه، كما في قوله «وقد نحاب...» ووجه الإجابة أن اللزوم يلزمه المعية، فذكرها وأراد اللزوم، على ما هو طريق الكتابه

قوله: «ويعترض: بأن للمنطق...» ناظر إلى قوله: «بأن المراد ماله مدخل في الاقتدار»، كما أن قوله: «والاقتدار لازم مع كل علم...» إلخ باطن إلى قوله: «ما يلزم معه الاقتدار».

قوله: «مع أن في إثبات المدخل إشعاراً بالسببية»، وذلك يُنافي ما ذكره في وجه العدول عن «به» إلى «معه»، فإنه يفهم منه أن لا سببية لشيء في شيء أصلاً؛ الاستدلال الكل إلى خلق الله، سيما وقد كان المقصود المبالغه في نفى الأسباب، وإنما يتم أن لو لم يكن مدخل لشيء في شيء أصلاً.

قوله: «على ما هو المذهب في حصول النتيجة»، وقد يُتوهم: أن فيه إشارة إلى الجواب عما يُقال: من أن المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية، ووجهه: أن ملاحظة المذهب مانعة من التبادر، والحق أن وجود ألف قرينة لا يمنع من التبادر.

• حاشية البروسوي •

قوله: «حصول الكيفيات...» إلخ؛ توضيحه: أن تصور كل علم من العلوم المدونة على وجهين؛ أحدهما: أن يتوجه إليه العقل ويلاحظه بنفسه، والتصور هذا الوجه عينه، والتعاير بالاعتبار، على ما هو المختار، وأيضاً هذا التصور إنما لا يمكن قبل الشروع في العلم، بخلافهما في الوجه الثاني، وثانيهما: أن يحصل منه في العقل مفهوم كلي متزعم عنه، وآلة لملاحظته، ومرة لمشاهدته، وكثيراً ما تطلق الصورة على هذا المفهوم الكلي، كما في عبارة الشرح وغيره؛ تجوزاً باعتبار الآلية، ثم المقول عن شارح (المواقف): «أن هذا المفهوم الكلي الإجمالي وضع بارائه اسم «العلم»، ويراد

• حاشية دروسوي •

فصل في تعريف ذلك المفهوم نفسه كان حداً له بحسب اسمه، وإن بيش لازمه كان رسماً له بحسب اسمه، وعلى التقديرين فهو رسم بالقياس إلى حقيقة العلم...^(١) والظاهر عندي أن الموضوع له هو خصوصيات المسائل، والمفهوم الكليّ الذي الوضع، فيكون من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاص، كما قالوا في المضمّرات وغيرها، والفرق أن الموضوع له فيما نحن فيه الكلّ المجموعيّ وهناك الإفراديّ.

[قوله: «تصورات وتصديقات»، بزيادة «التصورات» ههنا، على أنّهم جعلوا المبدئيّ - كالموضوع - من أجزاء العلوم؛ بناء على شدة احتياجها إليها، ولا شك أن ما يُفقد تصورها بصورة إجمالية تساويها قد يجري في التصورات أيضاً، إذا عُرِف علم الكلام مثلاً بتعريف (المواقف)^(٢)، لما أشار إليه الشريف بقوله: «رأى بالعلم معناه الأعم، أو التصديق مطلقاً»^(٣)، إلا أنّه نبّه الشارح في تعريفه على أن - حيثنذ - حقيقته هي التصديقات لما صرحوا. أيضاً، فلقد أحسن حيث مهتد أصلاً كلياً تقدمة لتعريفه بوجه لوح به إلى التوفيق بين كلامي القوم. وأيضاً سرّد الكلام ههنا على أن يُراد بالعلم التصديقات بالمسائل، كما هو الظاهر، وأشار في بيان التعريف إلى أن يُراد بالعلم الملكة الحاصلة من تصديقات امسائل الإجمالية المنصبة بالموضوع. وأشار في إفادة الموضوع للتمييز إلى أن يُراد به المسائل، كما هي المقصودة أولاً بالتدوين، والضبط بالموضوع، وتفاوت المراتبات بتفاوت المقامات، فما أحسن نظر النحرير، إلا أن ينبك مثل خير^(٤)].

(١) الناقل هو المحشي حس حلي، لاحظ حاشيته ضمن شرح المواقف (١/ ٣٤)، والنقل تنصرف

كبير.

(٢) (٣٥/١)

(٣) (٣٦/١)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدروسوي •

قوله: «الأحكام المسبوبة إلى الشرع». إلح، أراد بالحكم وضع السببه، لا وقوعها، وينسبته إلى الشرع وروذ الشرع فيه، أو أحذه من الشرع، وأما ما ليس منهما واشتغل به العقل؛ فلا يعتد به شرعاً عند الأشاعرة، وأراد بتعلقه بالعمل دون المقصود كقيته لا نفسه، كما في الاعتقاد، ولذا زاد الشارح قيد «الكيفية» في (شرح العقائد^(١)) في جانب العمل دون الاعتقاد، ولا يرد على قوله: «ما يتعلق بالاعتقاد» مثل أن فعل العبد مخلوق لله؛ لأن المراد أن يكون المقصود به الاعتقاد، فلا يذهب الحكم على العمل الذي لا يقصد به العمل، ولا يرد عليه أيضاً: مثل كون الإجماع حجة؛ حيث جعل الشارح في (التلويح)^(٢) من الاعتقادية الأصلية، مع أنها من مسائل أصول الفقه؛ لجواز اشتراك المسألة بين الأصوليين^(٣) بحسب تغاير جهة البحث.

قوله: «وكانت الأوائل...» هـ مع أنه يتضمن التمهيد لبيان شرف العلم وغايته دفع لِمَا يُقال: إن التدوين أمر مستغنى عنه؛ إذ لو احتيج إليه لم يترك سُدىً في عهد النبي وأصحابه والتابعين.

قوله: «بركة» مع ما عُطِفَ عليه متعلق بقوله: «مستغنين»، قدّم عليه للاهتمام والاختصاص، أي: سبب استغنائهم هذه الأمور، لا عدم الشرف.

قوله: «وسموا العلم بها» أي: بالأحكام «فقهياً»، لا يناقض قوله في (شرح العقائد): «وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه»؛ لأنه مبني على ما يُتساهل، ويقال مثلاً: «قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث؛ فالعالم حادث» يفيد معرفة حدوث العالم، وكلام لأجله مع أنه مشتمل عليه،

(١) (١٠).

(٢) (١٩/١).

(٣) كذا في النسخين، ومن المحتمل أن تكون: «الأصلين»

(٤) (١٠).

• حاشية الترويض •

وهكذا يقال مهلاً: إن ما دونه من الأنوار والمصول، والأوصاف، والاصطلاحات، والمدامات والاستدلالات في بيان الأحكام، أمر بعيد معرفة الأحكام، ويساق لأجلها، فمأله إلى معرفة الأحكام.

قوله: «كانت مصدرية»، وتصدير القدماء به يكفي في بيان المماسه للتسمية ابتداء، ولا يضرب بقاء التسمية به انتفاء بقاء التصدير به.

قوله: «ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام...»، حتى زوي أن أحمد بن أبي ذؤاد انتصب لإقامة الدليل على حدوث القرآن، وقلده بعض الخلفاء به، فقتل سبعمة عالم لطلب الاعتراف به منهم، ومأل الوجه الأول والثاني تسمية للكل باسم الجزء.

قوله: «كالمنطق في الفلسفيات»، كأنه ^(١) رد على صاحب (المواقف ^(٢))؛ حيث عدّ كونه يازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام، فبه الشارح بجمعها على أنهما واحد؛ لأن كونه يازاء المنطق باعتبار أنه يفيد قوة على الكلام، كما أن المنطق يفيد قوة على النطق، وأشار الشريف إلى حواه: «بأن إیراث القدرة على الكلام في الشرعيات كفي في وجه التسمية ^(٣)»، ولا وئدة للتشبيه المذكور سوى تأييده بإيراد نظيره في المنطق، حيث قيل ^(٤) «إنه يفيد قوة على النطق في العقليات

(١) ونقطة (كان) إشارة إلى أنه يجوز أن يُحمل على أنه ترك الوجه الآخر، كما أنه ترك بعض الوجوه المذكورة في (شرح العقائد) (منه)

(٢) شرح المواقف (١/ ٦١-٦٢).

(٣) شرح المواقف (١/ ٦١) والمنقول من حوزي الكلام، قال المصنف الإيجي مع شرحه للشرع (أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الحصر) على قياس ما قبل في المنطق من أنه بعيد قوة على النطق في العقائد والمصاصات، ولا حظ حاشية السبائك (كوت).

(٤) هذا كلام الحر جاني.

• حاشية الدروسوي •

والمُحاصصات، وأما كونه بإراء المنطق فهو حجة على حدة، ومعناه أن المفلاسعه علمها نافعاً في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أنصاً علم نافع في علومنا سموناه في معالمله حد، يناسب اسمه، وإن كان نفعه بطريق الرئاسة، ونفعه الطلق بطريق الحدوه

ثم مأل هذا الوجه الثالث تسمية السبب باسم المسبب، ومأل الرابع تسمية الشيء باسم ما يقتضيه إليه، والعلاقة للزوم العادي، ومأل الخامس تسمية الأحض حد، يطلق عليه الأعم، والعلاقة للزوم الادعائي.

قوله: «أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ»، فإن قلت: هذا التخصيص غير لازم؛ إذ لا اختلاف في العقائد، قلت: اللام في «العقائد» للاستغراق، وليس سائر الأديان مشتملاً على جميع عقائد دين محمد ﷺ؛ إذ من جمعتها إثبات نبوته، والإيمان بجميع ما جاء به، على أنه يقيد^(١) معرفة العقائد من حيث إنها مدعو إليها من قبل سبب. قوله: «وصار قولنا... إلخ، إشارة إلى جهة ترجيح تعريفه، ودفع مظنة أن يُقناد: لا مدخل للرأي في التفسير.

قوله: «لما يُقل عن بعض عظماء الملة... إلخ، أي: يُقل عن أبي حنيفة ج. هذا التعريف الشامل على الاعتقادات التي هي علم الكلام، والوجدانيات التي هي علم الأخلاق والتصوف، والعمليات، فأطلق عليها، ومن ثمة سُمي الكلام: «فقه أكبر»، وكأنه أراد بالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل، فخرج التقليد، وأخذ الدليل في مفهومها موافق لما قال الراغب الأصفهاني: «إن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار، ولذا لم يُقل في صفات الباري إنه عارف...»

(١) نسخة (لا له لي): «يعتبر».

(٢) لم أجده في تفسيره ولا مبرراته ولا الذريعة ولا تفصيل الشائس، وأصل الفل من حاشية حمي على شرح المواقف (١/٧٢).

• حاشية الرسول •

انتهى، وأراد^(١) «بما لها وما عليها»: ما تنتفع به النفس وما تنصرف به في الآخرة، ثم ما يأتي به المكلف إما واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروه كراهة تنزيه أو تحريم أو حرام، فهذه ستة، ثم لكل واحد طرفان؛ طرف الفعل وعدم الفعل، صارت اثني عشر، فإن أُريد بالنفع عدم العقاب، [وبالضرر العقاب^(٢)]، ففعل الحرام والمكروه تحريمك وترك الواجب يكون من القسم الثاني؛ أي: ممّا يُعاقب عليه، والتسعة الباقية تكون من الأول؛ أي: ممّا لا يُعاقب عليه، وإن أُريد بالنفع الثواب، وبالضرر عدمه؛ ففعل الواجب والمندوب ممّا يُثاب عليه، ثمّ العشرة الباقية ممّا لا يُثاب عليه.

قوله: «وعلم الله وعلم الرسول» وعلم جبريل أيضاً، لقوله: «عن الأدلة اليقينية»؛ لأن كون العلم عن الأدلة يُشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية؛ إذ الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون إلا استدلالياً.

فإن قلت: قد يكون علم الرسول ببعض الأحكام بطريق الاجتهاد، فكيف يخرج به؟ قلت^(٣): تعريف الأحكام للاستغراق، كما مرّ.

قوله: «فيمن يسميه علماً»، إشارة إلى ما ذكر في كلام الجنائزي^(٤) وغيره: أن علم المقلد ليس علماً؛ لأن العلم إما ضروري أو استدلائي، وعلمه ليس منهما.

قوله: «بقدر الطاقة البشرية» المعروفة عرفاً، فلا يقال: إن قدرها غير معروف، فيلزم التعريف بالمجهول.

(١) في الهامش: «أي حنيفة».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في نسخة (لا له لي): «هذا في العملية لا الاعتقادية، ولو سلم فتعريف «العقائد» للاستغراق،

كما مرّ».

(٤) كذا في الأصل، ولم أعرفه، لكن اطر هذا الكلام المنقول في تنصرة الأدلة للنسفي (١٦١/١)

• حاشية البروسوي •

هو أنه «أو رار ذلك مدعى به»^(١)، بأن المدعى به المدعى من الجانب الآخر،^(٢) فمدعاهم في استحصار العقائد، أقول اللاحقة بهذا المعنى هو ما أباد بالعلم في مدعى نفسه، وفسر بالهوى والاستعداد الفرب من الفعل،^(٣) المدعى من الاستحصار،^(٤) وفي مدعى مدعى بقدرها على إدراك حركات الأحكام، وأدعى أن إطلاق العلم عليها أحسن نافع، ولا يحصى أن الملكة بالمعنى المذكور غير الملكة^(٥) بالمعنى المشهور،^(٦) هو النهمة التحصلة بعد التحصيل والمشاهدة مرة بعد أخرى؛ لأن الملكة بهذا المعنى متأخرة عن التحصيل حدوثاً، وبالمعنى الأول متقدمة عليه حدوثاً وبقاءً، وبما تنهاك عليه يدفع ما يحتلج إلى الخاطر في تعريف (المواقف)^(٧)، على تقدير أن يراد بالعلم الملكة، وبالإثبات التحصيل، [من أن التحصيل^(٨)] يجب أن يحصل قبل الملكة، فكيف يتصور أن يكون بعد الملكة، كما هو مقتضى مفهوم التعريف؟ بل اندفع أيضاً بما تلونا عليك ما أطبق عليه كلمة الناطقين من نحارير الماهرين^(٩)، في قول شارح (المواقف): «ولا يحوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب؛ إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن الكلام شرة له، ولا شك في بطلانه^(١٠)» من^(١١) أن هذا القول منه رد على شارح (المقاصد)، حدث حمل الإثبات على التحصيل، فلزم ما لزم من الخروج، وجه الاندفاع: أن ما ذكره الشارح التحرير من حمل الإثبات على التحصيل مبني على حمل العلم على الملكة، كما صرح به، ولزوم خروج العلم بالعقائد عن العلم بمعنى

(١) زيادة من سحبه (لا له لي)

(٢) شرح المواقف (٣٥/١)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) حاء في الحاشية «كالمولى الصاري وغيره»، (٣ ب)، انظر مكتبة حار الله بحب ربه

(١٢٣١)

(٥) (٣٨-٣٧/١)

(٦) بيان لقوله: «ما أطبق عليه...».

• حاشية الدروس

الملكة التي قررهاها، وكونه ثمرة لها ملتمزم غير محذور، وما ذكره الحر الشريفي من رد حمل الإثبات على التحصيل مبني على حمل العلم على الإدراك، ولزوم الخروج حينئذ محذور غير ملتمزم.

فتبين من بياننا بيننا أن بون البين من أين إلى أين^(١)، ومنهم^(٢) من منع المحذور الذي ذكره الشريفي: «بأن العقائد التي أضيف إليها «الإثبات» يُراد بها العقائد الجبرية، بدليل ذكرها في صلة «الاعتقاد» الحاصلة بالعلم بالأصول؛ فلا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام»، ثم قال: «هذه الطريق شائعة لا تُنكر»^(٣)، انتهى، أقول: الحق التحقيق بأن يُتبع: أنه لا تمشية له في علمنا هذا، وما ذكرنا من أن المسائل قواعد كلياته، والشخصيات غير معتبرة في العلوم ليس على إطلاقها، كيف وإن ذاته تعالى مطلب أعلى، ومقصد أقصى في فتننا هذا، بل هو كقولهم: «المسألة ما تطلب بالبرهان»، مع أن البديهيات مسائل حقيقة على رأي، كما ستعرفه.

قوله: «والى المعنى الأخير يُشير قول (المواقف)»، أُورد^(٤) على حمل العلم على الملكة وجوه من النظر؛ الأول: أنه بذلك المعنى لا يصدق على علم الله، فلا يخرج بقوله: «عن الأدلة»، كما ظنه، الثاني: أن المراد بالعلم لو كان الملكة، فالعلم بالعقائد قبل الرسوخ لا يسمى، ولا المتصف: «عالمًا» به، الثالث: أن تفسير العلم

(١) في هامش نسخة (لا له لي): ومن تفوه في دفع الرد: بأن المقصود تحصيل الترتبي، على ما بين عليه صريح كلام الشارح، حيث قال: «بحيث يحصل... إلح، فكان بدل «علمه يقتدر معه على تحصيل هذه العقائد» = فقد نطق عن الهوى، بلا مساعدة العبارة عليه، كما لا يحصى على أحد (منه)

(٢) يريد حسن جلي، انظر: حاشيته (٣٨/١)

(٣) هذا الكلام لم أجده في حاشية جلي.

(٤) حاء في الحاشية «المورد المولى الساري»، (اللوحة ٣)، انظر مكتبة حارة الله تحت رقم (١٢٣١).

• حاشية الدرس ١٠ •

بالمملكة لم يُذكر في (المواقف)، فلا وجه للإشارة إليه.

أقول: لا يرد الأول، لأن إخراج القيد العام علمي محض، من العلوم، مخالف لإخراج العلم، فكان إساده إليه أولى، ولا ثاني؛ لأن عدم التسمية بالعلمي لعدم ثباتي التسمية بالمعنى الآخر، ولا الثالث؛ لأن وجه الإنشائه عام في المعنى نفسه، فحمل العلم على الإدراك يحتاج إلى تقدير المتعلق؛ أي «علم بانه»^{١٠}

فإن قلت: كما أن قول (المواقف) يشير لعدم ذكر المتعلق إلى المملكة، يشير قول (المقاصد) بذكر المتعلق إلى الإدراك؛ لأن تعلق الجار بـ «العلم» يقتضيه، فهو لا يحمل العلم عليه، بل يحمل على المملكة، كما ينبئ عنه قوله: «على ما هو المراد» قلت: تعلق الجار باعتبار المعنى الأصلي أو المعنى اللازم سائق، بل شائع، كما في (أسد علي^(١))؛ أي: يجترئ، [أو المعنى: العلم المتعلق بالعقائد الحاصلة من لادنة وللمملكة تعلق بها أيضا^(٢)]، وأما اختيار حمله على المملكة فليناسب ما قالوا في تعريف الفقه من حمل العلم على المملكة، كما أن اختيار ما ذكره في تعريف الكلام يناسب ما قالوا في تعريف الفقه^(٣)، نعم لمانع أن يمنع إشارة (المواقف) إلى المملكة، مع مؤنة التقدير، بناء على أن المعنى الحقيقي للفظ «العلم» هو الإدراك، ولهدا المعنى متعق هو المعلوم، وله متبوع في الحصول، على المعنى المذكور للملكة، أو تابع فيه علمي

(١) باقي البيت: «وفي الحروب نعام»، وهو بيت شهير لعمران بن حطان.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «وقد يؤخذ بأن «أو» بمعنى أحد، أي على أحد الوجهين. نذكر

هو المراد بقولنا «العلم بالعقائد». فإن المراد منه إما العلم بالعقائد، أو نسكه بمعنى

بها، وبطوره قوله تعالى ومن يكسب خطيئة أو إثماً لم يرم به برئاً، فرب يوحده لأخر، وإي

وقد يقال. المعنى على الوجه الذي هو المراد بقول العلم بالعقائد. إلج. إذ كان معنى

المملكة، وذلك الوجه هو أن يكون عددهم من الماحد والشرائط إلج (مه)

• حاشية الدوسوي •

بالمملكة لم يُذكر في (المواقف)، فلا وجه للإشارة إليه.

أقول: لا يرد الأول، لأن إخراج الصيد الأحمر عام على جميع الحيوانات إخراج العلم، فكان إسنادُه إليه أولى، ولا الثاني؛ لأن عدم السميّه بالمعنى المتعارف، لا يُفي التسمية بالمعنى الآخر، ولا الثالث؛ لأن وجه الإشارة عدم دور المعامل المتعارف، فحمل العلم على الإدراك يحتاج إلى تقدير المتعلق؛ أي: «علم بأمور».

فإن قلت: كما أن قول (المواقف) يشير لعدم ذكر المتعلق إلى الملكة، يشير قول (المقاصد) بذكر المتعلق إلى الإدراك؛ لأن تعلق الجار بـ «العلم» يقتضيه، فلم لم يُحمل العلم عليه، بل حُمِل على الملكة، كما ينبى عنه قوله: «على ما هو المراد»؟ قلت: تعلق الجار باعتبار المعنى الأصلي أو المعنى اللازم سائغ، بل شائع، كما في: (أسد علي^(١))؛ أي: يجترى، [أو المعنى: العلم المتعلق بالعقائد الحاصلة من الأدلة وللملكة تعلق بها أيضاً^(٢)]، وأما اختيار حملة على الملكة فليُناسب ما قالوا في تعريف الفقه من حمل العلم على الملكة، كما أن اختيار ما ذكره في تعريف الكلام ليناسب ما قالوا في تعريف الفقه^(٣)، نعم لمانع أن يمنع إشارة (المواقف) إلى الملكة، مع مؤنة التقدير، بناء على أن المعنى الحقيقي للفظ «العلم» هو الإدراك، ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم، وله متبوع في الحصول، على المعنى المذكور للملكة، أو تابع فيه على

(١) باقي البيت: «وفي الحروب نعام»، وهو بيت شهير لعمران بن حطان.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «وقد بُرّج: بأن «أو» بمعنى أحد، أي: على أحد الوجهين، الذي

هو المراد نقولاً: «العلم بالعقائد...»، فإن المراد منه إما العلم بالعقائد، أو الملكة لتعريف بها، وعطيره قوله تعالى: «ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به برئاً؛ فإن يوحده لأجل ما ذكرنا، وقد يقال: المعنى على الوجه الذي هو المراد نقولاً. العلم بالعقائد إلح، برئاً من معنى الملكة، وذلك الوجه هو أن يكون عندهم من الماحد والشرائط إلح (مه)

• حاشية الدرسى •

المعنى المشهور، وإطلاقه على كل منها إما عرفاً أو اصطلاحاً أو مجازاً مشهوراً، والحاصل أن الأصالة تعارضُ التقدير، فحملة عليه جائزٌ^(١)، ولذا حمل عليه شارح (المواقف^(٢)) .

قوله: «أو إتقانها وإحكامها»، بأن يكون الإثبات من الثبات، لا من الثبوت، كما في المعنيين الأولين.

قوله: «مبالغة في نفي الأسباب»، التنبيه عليها بالعدول عن الباء؛ بناءً على أن المتبادر منها السببية الحقيقية، بخلاف الباء في قوله: «بإيراد»؛ لأن المتبادر منها من حيث تعلُّقها بـ «لإثبات» هو الاستعانة دون السببية، سيما بعد التنبيه السابق، بكسر سُورة التبادر، ويحمل على السببية العادية.

قوله: «أي: يلزمه حصول الاقتدار...»^١، هـ، اعتبر فيه أمران؛ الأول: حصول الاقتدار وحدوثه، لا الحصول الأعمُّ من الابتداء والبقاء؛ ليندفع به إبطال العكس، وهذا الأمر الأول لإثبات العكس عامٌّ يجري على المعاني المذكورة للإثبات، ولك أن تثبت العكس على معنى الإثبات على الغير، بما ذكره الشريف: «من أنه لم يردُّ بالغير الذي أثبت عليه العقائد غيراً مُعَيَّناً^(٣)»، الثاني: اللزوم العاديُّ في حدوث الاقتدار؛ أي: اعتبر كون حدوثه دائماً على جميع التقادير لا اللزوم الأعم من العاديِّ والجزئيِّ ليندفع إبطال الطرد بالعلوم مطلقاً؛ أي: سواء أخذت مطلقاً أو مقيدة بمقارنة الكلام، ووجه الاندفاع بالتقرير المذكور ظاهرٌ، كما أشار إليه الشارح فيما بعد بقوله: «وفيما ذكرنا غنية عن هذا»، وأما بالتقرير الآتي في الجواب اللاحق؛ فكلاً إذا اعتبر فيه اللزوم الجزئي، فاتجه الإيراد بالعلوم المقارنة للكلام، ومنهم من لم يفرق بين اللزوم في

(١) في الأصل: «جابر».

(٢) (٣٥/١) حيث قال: «(والكلام علم) بأمور...»، ولا حظ حاشية جلي.

(٣) (٣٩/١)

• حاشية الدروسي •

الجوابين ووقع في خيَص ويَصَّ^(١).

اعلم أن لموادَّ النقص على طرد التعريف كالحو والمطلق ومبهم اعتبارات ثلاثة؛ الأول: أخذها فرادى، والثاني: أخذها مجامعه لعلم الكلام، والثالث: أخذ المجموع المركَّب منها ومن الكلام، والشارح دفع الأول والثاني بتقرير واحد، كما بيَّنَّا، والثالث باعتبار الوحدة في العلم، وقد يدفع باعتبار المدخلية، [ولا مدخل للبعض^(٢)] في ترتب القدرة التامة عليه؛ بناءً على أن المتبادر من الترتب اعتبار المدخية، ولا مدخل للبعض الأجنبي في الترتب، بل الترتب يكون لعلم الكلام الداخِل فيه، تأمل.

قوله: «ويُعتَرَضُ: بأن للمنطق مدخلاً في الاقتدار»، ويجاب: بأنه بَنَى بصيغة «الاقتدار» على القدرة التامة، ولا شك أن لا مدخل له في ذلك الترتب العادي للقدرة التامة، ولو سلَّم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، والمتبادر من الحدِّ ماله نوع اختصاص به.

قوله: «مع أن في إثبات المدخل إشعاراً»، يعني: أن المبالغنة المذكورة سابقاً بإيراد «مع» بدل لباء يفوت بإرادة المدخل المشعر بالسببية^(٣)، فلتأفات هذا المطلب الجليل ينبغي أن يقال: يقتدر به ليحصل مطلب آخر هو دفع النقوض بلا تكلف، وبما قررنا لا يرد أن يقال: لم يقل: «يقتدر به» للمبالغنة المذكورة سابقاً، إلا أن الأظهر على هذا التقرير أن يُقال: فلو قال: يُقتدر به... إلخ.

(١) في الأصل: «في حيص ويص»، وهذا غير جائز - فلعله خطأ من الناسخ - لاسمها مصدر مركب بمتزلة اسم واحد كخمس عشرة، فلا يفصل بينهما بالواو.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «قوله: «لم يُحتج إلى شيء من ذلك»، يعني أن رعاية دفع [كلمه غير واضحة] لا تكلف أولى من رعاية التحرر عن إيهام خلاف المذهب، مع أنه قد

يُختفى عنه شهرة المذهب»، قوله: «انفقت كلمة اليوم»... إلخ

قال: (وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها):

أقول: اتفقت كلمة القوم على أن تمايز العلوم في أنفسهم إنما هو بحسب تمايز الموضوعات، فبناسب تصدير العلم ببيان الموضوع إفادة لما به يتميز بحسب الدات، بعدما أفاد التعريف التمييز بحسب المفهوم.

وأيضاً، في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة إحاطة بها إجمالاً، بحيث إذا قصدت تفصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها إلى ما ليس منها، ولا شك أن جهة وحدة مسائل العلم أولاً وبالذات هو الموضوع، إذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفضله.

وتحقيق المقام أنهم لما حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطاقة البشرية، على ما هو المراد بالحكمة، وضعوا الحقائق أنواعاً وأجناساً وغيرها، كالإنسان والحيوان والموجود، وبحثوا عن أحوالها المختصة وأتتوها لها بالأدلة، فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها أغراض ذاتية لتلك الحقائق، سموها بالمسائل، وجعلوا كل طائفة منها ترجع إلى واحد من تلك الأشياء، بأن تكون موضوعاتها نفسه أو جزءاً له أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً له، علماً خاصاً يفرّد بالتدوين والتسمية والتعليم، نظراً إلى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع، أي الاشتراك فيه على الوجه المذكور، ثم إبه قد يتحد من جهات أخر كالمنفعة والغاية ونحوهما، ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يُفِيدُ تصورُها إجمالاً، ومن حيث إن لها وحدة، فيكون حدّاً للعلم إن دل على حقيقة مسماة، أعني ذلك المركب الاعتباري، كما يُقال: «هو علمٌ يُبحث فيه عن كذا وكذا»، أو: «علمٌ بقواعد كذا»، وإلا فرسماً كما يُقال: «هو علم يقتدر به على كذا، أو يحترز عن كذا، أو يكون آلة لكذا».

فظهر أن الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها، وإن

عرضت لها جهاتٌ أُخرى كالتعريف والعابه، فإنه لا معنى لكون هذا علماً، ذلك حلق
آخر سوى أنه يبحث هذا عن أحوال شيء، وذلك عن أحد الأشياء، فمعناه أنه لابد
أو بالاعتبار، فلا يكون تمايز العلوم في أنفسها وبالنظر إلى دوائها إلا بحسب المصنوع،
وإن كانت تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات وبحسبهما.

ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع، بمعنى
أن موضوع أحد العلمين إن كان مُبانياً لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان
على الإطلاق، وإن كان أعم منه فالعلمان متداخلان، وإن كان موضوعهما شيئاً واحداً،
بالذات متغايراً بالاعتبار، أو شيئين مشاركين في جنسٍ أو غيره فالعلمان متناسبان،
على تفاصيلٍ ذُكرت في موضوعها.

وبالجملة فقد أطبقوا على امتناع أن يكون شيءٌ واحدٌ موضوعاً لعلمين من غير
اعتبارٍ تغاير، بأن يُؤخذ في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً، أو يُؤخذ في كل منهما مقيداً
بقيّد آخر، وامتناع أن يكون موضوعٌ علمٍ واحدٍ شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنسٍ
أو غايةٍ أو غيرهما؛ إذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك.

لا يُقال: العلم يختلف باختلاف المعلوم أعني المسائل، وهي كما تختلف
باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول، فلم لم يجعل هذا وجه التمييز،
بأن يكون البحث عن بعضٍ من الأعراض الذاتية علماً ومن بعضٍ آخر علماً آخر مع
اتحاد الموضوع، على أن هذا أقرب بناءً على كون الموضوع بمنزلة المادة، وهي مأخذٌ
للجنس، والأعراض الذاتية بمنزلة الصورة، وهي مأخذٌ للفصل الذي به كمال التمييز.

لأننا نقول حينئذ: لا ينضبط أمر الاتحاد والاختلاف، ويكون كلُّ علمٍ علوماً
جمّة، ضرورة اشتماله على أنواعٍ جمّةٍ من الأعراض الذاتية. مثلاً، يكون الحسّات
علوماً متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرّد، وروح الروح، وروح

المرد، إلى غير ذلك، وكذا سائر العلوم، والغلط إنما ينشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة، أعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما، وبين العلم بمعنى حصول الصورة، ولو أريد هذا لكان كل مسألة علماً على حدة. وأيضاً، مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب أن يكون أمراً معيناً يتيماً أو ميبناً، وذلك هو الموضوع، إذ لا ضبط للأعراض الذاتية ولا حصر، بل لكل أحد أن يثبت ما استطاع، وإنما يتبين بتحقيقها في العلم نفسه، ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدوداً اسمية ربما تصير بعد إثباتها حدوداً حقيقية، بخلاف حدود الموضوع وأجزائه فإنها حقيقية. وأما حديث المادة والصورة فكاذب؛ لأن كلاً من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية، وإنما الصوري هو الحكم، على أن الكلام ليس في المسألة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم، ولا خفاء في أن المسائل مادة له، ومرجع الصورة إلى جهة الاتحاد؛ إذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة.

فإن قلت: اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس أو غيره لا يدفع اختلال أمر اتحاد العلم واختلافه، إذ قلماً يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي أو عرضي أقله الوجود، بل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علماً واحداً، بل علمين متساويين في الرتبة، بخلاف علم النحو الباحث عن أنواع الكلمة.

قلت: إذا كان البحث عن الأشياء من جهة اشتراكها في ذلك الأمر، ومصادقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك، فالعلم واحد ولا فمتعدد، ألا ترى أن الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من أنواع الكم. وإلى هذا يشير كلام (الشفاء) أن كلاً من الحساب والهندسة إنما يجعل علماً على جدة؛ لكونه ناظراً فيما يعرض لموضوعه من حيث هو، وهو العدد للحساب، والمقدار للهندسة، ولو كانا ينظران فيهما

من جهة ما هو كمُّ لكان موضوع كلِّ منهما الكمُّ، أو كان العلمان علماً واحداً، له عدد كلُّ منهما في موضوعه من حيث هو موضوعاً لهما بصراً عن الفلاسفة إلا أن

فإن قلت: كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات فعد منه انه جزء من العلم على حدة، وبكونه من مبادئ التصورية، فما وجه ذلك؟

قلت: أرادوا أن التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه، بدليل تعليلهم ذلك بأن ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له، وتصوره من المبادئ التصورية، والتصديق بموضوعيته من المقدمات، وأما تصور مفهوم الموضوع، أعني ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية، ففي صناعة البرهان من المنطق، فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها اشتباه. وإنما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ التصورية؛ لأنهم أرادوا بها المقدمات التي منها تتألف قياسات العلم، وإنما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الأجزاء لأنه إنما يتحقق بعد كمال العلم، فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه، مثلاً إذا قلنا: العدد موضوع الحساب؛ لأنه إنما ينظر في أعراضه الذاتية، لم يتحقق ذلك إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب، فكذلك التصديق بالموضوعية إجمالاً من سوابق العلم، وتحقيقاً من لواحقه.

وينبغي أن يُعلم أن لزوم هذه الأمور إنما هو في الصناعات النظرية البرهانية، وأما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والأصول، وقد لا يظهر إلا بتكلف كما في بعض الأدبيات؛ إذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات وتبنيات متعلقة بأمر واحد من غير أن يكون هناك إثبات أعراض ذاتية لموضوع بأدلة مسببة على مقدمات.

(١) اطّلع (الشعلاين سينا، المسم المنطقي - البرهان، ط ١٩٥٦م المطبعة الأميرية بالقاهرة، ب د. أبو العلا عفيفي، ص ١٣٢).

وإنما أطيننا بإيراد هذه المباحث مع أنها في نظر صاحب صناعة البرهان من قبيل الواضحات، لما تطرقت إليها بعد انهدام قواعد الصناعات الخمس من الشبهات.

إذا تقرّر^(١) هذا فنقول: موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الأجزاء وقبول الفناء، ونحو ذلك ممّا هو عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها، وكل هذا بحث عن أحوال المعلوم، وهو كالموجود بين الهيئته والشمول لموضوعات سائر العلوم الإسلامية، فيكون الكلام فوق الكل، إلا أنه أوثر على الموجود ليصحّ على رأي من لا يقول بالموجود الذهني، ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل، ولا يرى مباحث المعلوم والحال من مباحث الكلام.

فإن قيل: إن أريد بالمعلوم أو الموجود مفهومه، فكثير من محمولات المسائل بل أكثرها أخص منه، وهو ظاهر، وإن أريد معروضه فأعنه، كروية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك، ولا خلاف في أن الأخص لا يكون عرضاً ذاتياً، والأعم لا يستعمل على عمومه، كالمساواة العارضة للعدد بواسطة النكته لا يستعمل في الحساب إلا بعد التخصيص بالمساواة العددية، وإنما الخلاف في أنه قبل التخصيص هل يُسمّى عرضاً ذاتياً أم لا.

قلنا: لزوم الاختصاص ليس بالنظر إلى موضوع المسألة، بل موضوع العلم أعم من أن يكون على الإطلاق أو التقابل، كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية، ألا يرى أن الزوج يُحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه أعم منه. قال في الشفاء:

(١) في السلطانية: «تصور».

«العرضُ الذاتي قد يكونُ مساوياً للموضوع، كما هو الحال في المقدمات»^(١)،
 لنمثلث، وقد يكونُ أخص من مطلقاً كالروح للعدد، أو من جهة المساواة للعدد،
 فإنها عرض ذاتي له، لكون جنسه وهو الكمُّ مأخوذاً في حدّها، ثم إنها قد تُحدّد معاً،
 وقد يوجد العددُ بدونها، وهو ظاهرٌ، وبالعكس كما في المقادير، وقد يكونُ أعم منه وخطف
 كالزواج لمضروب الفرد في الزوج»^(٢).

• حاشية السطور •

قوله: «بعدما أفاد التعريفُ التمييز بحسب المفهوم»، لا يخفى أن هذا أوضح
 من قولهم: «وجب تقديمُ الموضوع ليمتاز المطلوب عند الطالب مزيد امتياز»؛ إذ لا
 إشعار فيه بجهة الزيادة، بخلاف هذا^(٣)؛ وذلك لأن التمييز بحسب الذات راجعٌ زائدٌ
 على التمييز بحسب المفهوم؛ ولأن فيه إشارةً إلى الفرق بين التمييزين، وأما الفرق بأن
 التمييز الحاصل بالموضوع إنما هو للمعلوم أصالةً، وللعلم تبعاً، والحاصل بالتعريف
 بالعكس؛ فإنما يتمُّ إذا كان التعريف للعلم، وأما إذا كان للمعلوم ولا سيما إذا لوحظ
 فيه الموضوع، كما إذا قيل: «علم يبحث فيه عن كذا»، فالفرق غير واضح، ومحصول
 ما أشار إليه الشارح من الفرق: هو أن التمييز الحاصل بالتعريف إنما هو لمسمى
 العلم، والحاصل بالموضوع لذوات المسائل المتكثرة، واشتراك التمييزين بحسب
 المقصود؛ - أعني: عدم انصراف الطلب عمّا هو منها إلى ما ليس منها - غير قادح فيما
 ذكر، وأما القول^(٤): «بأن المقصود من التمييز بحسب المفهوم هو عدم الانصراف
 المذكور، ومن التمييز بحسب الذات هو أن يهتمَّ به أكثر»، فيرد عليه: أن منشأ الاهتمام

(١) في السلطانية: «القائمتين»، وفي (أ): «للقائمتين».

(٢) انظر: برهان منطق الشفاء (ص ١٣٩)، ونحوه.

(٣) ولهذا لم يحتاج إلى إظهار الزيادة، فلم يقل: «لزيادة التمييز» (منه)

(٤) قلنا الصاري (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الصاري و به حواشه (٤ أ)، انظر مكتبة

• حاشية البار •

به هو معرفة المصعدة؛ إذ محزذ المعبّر ما لم يعلم مصعده لأنّ حب ذلك الأهمام

قوله: «أو حرء اله»، هذا غير متعارف، نعم قد يكون مه صمغ العلم فتعددوا، إلا أن كل واحد من ذلك المتعدد موضوع العلم، لا جزء من الموضوع، أم الله صمغ المركب فليس البحث عن أجزائه بحثاً عن موضوع العلم، على ما حقه ابن سينا في (الشفاء).

ثم: «إنّه ترك هنا قسمًا آخر؛ وهو نوع العرض الذاتي، فإن موضوع المسألة كما يكون العرض الذاتي فقد يكون نوع العرض الذاتي؛ كزوج الروح، ألهم إلا أن يقال: إن نوع العرض الذاتي عرض ذاتي أيضًا، فلا حاجة إلى الإيراد بالذكر، فيكون فيه إشارة إلى إلزام الاستدراك على ابن سينا في التزامه هذا التفصيل في (الشفاء).

قوله: «ثم قد بحد من جهة أخرى» إنما أورد «ثم»: لأن حصول المصفعة والعبية يتوقف على تعيين العلم، وتميزه في نفسه، وهو إما يحصل بالموضوع، وبعد تعيينه وتحصله يُتصور له الغاية والمنفعة.

قوله: «من بعض تلك الجهات»؛ أعم من الجهة لداتيه والغرضية، ولذا قرع عليه بقوله: «فيكون حدًا للعلم... إلخ».

قوله: «ومن حيث إن له وحدة» عطف على قوله: «إجملاً» من حيث التقدير، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَلْجَدُّهُمْ أَخْرَصُ النَّاسِ عَلَى حَيَوَةٍ وَمَنْ أَذْيَرُ أَشْرَكُوا﴾ [البقرة: ٩٦]. فكانه قيل: ما يُفيد تصورها من حيث الإجمال، ومن حيث إن لها وحدة. إلخ.

قوله: «إن دل على حقيقته مُسنّاه»، أعني: ذلك المركب الاعتباري الظاهر من

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان «ثم إنه تركها قسمًا آخر، وهو نوع العرض الذاتي، كزوج الروح الذي هو موضوع الناقص، فإنه نوع من العرض الذاتي، أعني: مطلق الروح، ألهم

• حاشية اليسار •

كلامه، كما سيظهر عند قوله: «لس الكلام في المسألة، بل في العلم، حسب الاعتقاد»^(١)،
 إنيح؛ لأن المراد من المركب الاعتباري هو المسائل التي اعتبرها الله فيها في العلم صريحاً،
 ومعلوم أن الحد لا يدلُّ على حقيقتها؛ لأن مدلول الحد معنى نصه، أي علم، من
 للمسائل لا لنفسها.

هذا والمفهوم من كلام الشارح في (قوائد شرح الأصول)^(٢): «أن مفهوم الحد
 حقيقة للعلم، وله هويّة خارجية هو التصديق بالمسائل، وهذا بعيد عن العقل؛
 لأن حقيقة التصديق بها هو ما يحصل منه في العقل، وهو نفس التصديق الخاص
 في الذهن؛ إذ لا يمكن أن يكون للشيء حقيقتان، فالأولى أن يقال ههنا: المراد من
 المركب الاعتباري مدلول اسمه المطابق، ويشعر بذلك قوله: «تسمّاه»، وهو مراد
 عارض للمسائل، فإن فصل في الحدّ ذلك كان حدّاً بحسب الاسم، وإلا فهو رسم
 بحسبه، وكلاهما بالنسبة إلى حقيقة العلم رسم لا غير.

قوله: «والأفرسما» قال الشارح في (قوائد شرح الأصول): «حصر التعريف
 المأخوذ من جهة الوحدة في الحدّ والرسم لا يُفيد التقريب؛ لأنّ الاحتياج إلى جهة
 الوحدة لا يُوجب الاحتياج إلى التصوّر بالحدّ أو الرسم؛ لجواز أن يُعرف بجهة
 أخرى، وتحصل البصيرة باعتبارها»^(٣)، ولا يلزم كون الجهة محمولة لتكون معرفته
 بتلك الجهة تعريفاً له، وأنت حيرٌ بأن معرفة الشيء بالشيء ليس معناها إلا أن يجعل
 ذلك الشيء مرآة لملاحظته، وإما يكون ذلك في المحمول؛ إذ غير المحمول لا
 ينطبق عليه، ولا يكون مرآة له؛ ألا ترى أن الضحك إنما ينطبق على هذا الضحك
 وذاك الضحك، لا على أفراد الإنسان، وإن أريد بها التصديق بشوته؛ بمعنى الحصول
 بالاشتقاق، فهو خروجٌ عن المبحث، وإن أريد أن المعرفة بجهة الوحدة لا يلزم أن

(١) (١٥، ١)

(٢) (٢٥، ١)

• حاشية السيار •

يكون حداً أو رسماً، فطلاقه يشي بأن الجهة إما دائية أو عرصة، فالصحة لا تكون إما حداً أو رسماً، وأما الجهة العامة فلا تفيد الوحدة، لكن ينبغي أن يقال سمعنا أن هذه الشيء بالشيء يستلزم الحمل، إلا أنه لا يلزم أن يكون رسماً، بل هو أن لا يكون خاصة لازمة بيّنة، وكونها جهة وحدة للكثرة، وإن استلزم ذلكها خاصة لا، بل هو، لكن لا يستلزم كونها بيّنة، وقد شرطوا ذلك في الخاصة التي ترسمها.

قوله: «وإن كانت يتمائز عند الطالب... إلخ، المستفاد من هذا الكلام أن التمايز بالنظر إلى ذواتها معناه: عدم اعتبار ذلك بالنظر إلى الطالب، فحينئذ يدعيه أن الغاية أيضاً يفيد مثل هذا التمايز؛ ضرورة أن غاية الشيء حادثة له من غير طريق إلى الطالب، ويمكن أن يقال: غاية الكلام - على ما سيأتي إن شاء الله - أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية مثبتاً محكماً، وهي إنما تحصل لطالب، وهكذا عينة كل علم؛ لأن الغاية في الحقيقة غاية للتحصيل.

قوله: «لا يقال: العلم يختلف باختلاف المعلوم، أعني: المسائل... إلخ، هذا كلام صدر الشريعة أوردته في (شرح التلويح)». فحذر نهدي كون الشيء الواحد بالذات والاعتبار موضوعاً للعلوم متعددة، ويكون امتياز تلك العلوم بالمحمولات بأن تدرج محمولات كل علم تحت أمر جامع لها على قياس الموضوع.

وبهذا التقرير يندفع قول الشارح في الحوالب: بأنه لا يصبط أمر اتحاد العلم واختلافه؛ وذلك لأن أنواع الأعراض داخلية تحت أمر جامع؛ فيحصل الانصباط. وإن أراد أن اختلاف المحمولات قد يكون بحيث لا يدرج تحت أمر جامع معناه به؛ بأن يكون اجناساً مثبتانية مثلاً، فلا يدخل إلا تحت الأمور العامة التي لا تفيد الانضباط؛ إذ جميع محمولات العلوم المختلفة مشتركة في الأمور العامة، وسيأتيك

• حاشية السيات •

أن الاشتراك في الوجود مثلاً لا يكفي في الانضباط^(١)، فنقول له أن نقول: المحمودة لا تـ
المختلفة على هذا الوجه لو اعتبرت لأفضى ذلك إلى جوار أن نحمل العلم ثم المحمودة
المشتركة في الموضوع المتميز بالحيثيات علماً واحداً، كالهنة والحمام، والخصوف
والنحو مثلاً، على أنك لو تتبعت العلوم لم تجد فيها محمولات مختلفة بالحس

وأما قوله: «إذ لا ضبط للأعراض الذاتية ولا حصر»، ولا كذلك الموضوع فيه
مضبوط محصوراً، فغير تام أيضاً؛ لأن أنواع المحمولات أيضاً مضبوطة محصورة،
أقلها القدرُ المعلوم لوضوح العلم، وبهذا أيضاً اندفع ما قيل: من أن المحمولات
مجهولة مطلوبة، فلا تصلح مميزة للعلم، والقول بأن المحمول انتسابه إلى الموضوع
وهو لا يُنافي امتيازَه في نفسه الذي هو المقصود، نوع^(٢) جهالة؛ لأن المراد من
جهالة المحمولات كونها غير مضبوطة، وشار إليه في (التلويح) حيث قال: «فإنهم
جوزوا الكلُّ أحد أن يُضيف إليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع»^(٣).

وأما قوله: «وأيضاً مبنى الاتحاد والاختلاف...»، إلى قوله: «يجب أن يكون
أمرًا معيّنًا بينًا أو مبنيًا...» إلخ، بناءً على أن محمولات العلم غير بيّنة ولا مبينة في علم
آخر، أو تبين تحققها في العلم نفسه، فنقول: الواجب في مبنى الاتحاد والاختلاف أن
يكون مبنيًا^(٤)، بالجنس، مع أن المتحقق في العلم نفسه هو الهئية المركبة، وهو لا يُنافي
أن يكون هليتها البسيطة بيّنة أو مبينة في علم آخر، على أن ذلك إنما نشأ من خصوصية

(١) يعني: كما أنكم لا تعتبرون الموضوعات المختلفة المشتركة فأمر عام، وكذلك نحن لا نعبر
المحمولات المختلفة كذلك، وإن رعيتهم عدم اعتراك لا بعيد؛ لأن القوم اعترفوا بالمحمولات
كذلك، بخلاف الموضوع، فقد أشير إلى الجواب بقوله: «على أنك... إلخ (مه)

(٢) نسخة عدنان: «ونوع جهالة».

(٣) (٤٤/١)

(٤) نسخة حالت أفندي وعدنان: «بيناً».

• حاشية السيار •

الموضوع، على ما تقرّر في موضعه.

والحق في هذا المقام أن يُقال: إن العلوم إنما تمايزت وتعدّدت باعتبار أمر يبيدها جهة واحدة، فذلك الأمر يحتمل المحمول والموضوع، إلا أن الأصل الذي لا بد من اعتباره في جهة الوحدة هو الموضوع؛ لأن المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات، ولأن المقصود من اعتبار كَيْ طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعليم، ولا نزاع في أن السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول.

قوله: «والغلط إنما نشأ من عدم التفرقة بين العلم... إلخ» يعني: أن القول بأن العلم يختلف باختلاف المعلوم غلط، نشأ من عدم التفرقة بين معنيي العلم؛ وذلك لأن العلم بمعنى حصول الصورة يكون اختلافاً وتمايزه عن نظائره باعتبار المتعلق، وأما العلم بمعنى الصناعة فليس اختلافاً إلا بجهة الوحدة، سواء كانت محمولاً أو موضوعاً.

قوله: «ولهذا كان حدودها» أي: حدود الأعراض، فلا يرد: أن الحدود الاسمية في العلوم لا تنقلب حدّاً حقيقياً أصلاً، بل يكون رسماً البتّة؛ لأن الكلام ليس في حدود العلم، بل في حدود الأعراض الذاتية، وهي معاني تصويرية، يجوز معرفتها أو لا بالحد الاسمي، ثم بعد العلم بالوجود قد ينقلب حقيقياً.

قوله: «لا يدفع اختلاف أمر اتحاد العلم واختلافه... إلخ» يعني: ليس كل ما يشترك في جنس سبباً لاتحاد العلم، كالهندسة والحساب، ولا لاختلافه، كالحو الباحث عن أحوال أنواع الكلمة.

قوله: «ومصادقه أن يقع البحث... إلخ» فإن قلت: يرد عليه: الهندسة؛ فإن موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في المقدار، والرمز شاركتها فيه، مع أنه لم يقع البحث في الهندسة عنه، قلت: سيأتيك في بحث الكَمُّ

• حاشية السبأ •

- إن شاء الله - أن المقدار لا يُطلق على الزمان، بل الاصطلاح على أن المبدأ هو الكم القارُّ، وأمَّا^(١) كون الزمان مقداراً للحركة فهو معنى آخر.

قوله: «قلت: أرادوا أن التصديقي بهيئة ذات الموضوع» إلخ، أورد عليه أن ابن سينا صرح: بأن التصديق بالهئية المذكورة من المبادئ التصديقية، محسنه لا يكون جزءاً على حدة، بل مندرجاً في المبادئ التصديقية، وأجيب: بأن العدم يطلق في الوضع الأول على نفس المسائل، وفي الثاني عليها مع الموضوع والمبادئ، وهذا ما قال ابن سينا في (عيون الحكمة): «ولا بدَّ في كلِّ علم برهاني من شيء هو موضوعه، ومبادئه مقدمات أو حدود، ومسائل»^(٢)، فمن عدَّة من المبادئ التصديقية نظر إلى الأول، ومن عدَّة جزءاً نظراً إلى الثاني، وأنت لا تخفى عليك أن التصديق بالهئية إذا كان من المبادئ فعلى الوضع الثاني لا يكون جزءاً من العلم على حدة، بل مندرجاً في المبادئ، والنزاع إنما كان في الجزئية على حدة.

وأما ما يُقال: - من أن الإتيَّة على نوعين؛ إتيَّة بحسب الوجود الحملية، وإتيَّة بحسب الوجود الارتباطي، وما عدَّة الشيخ من المبادئ هي الأولى، والتي خُعلت جزءاً من العلم هي الثانية، وإليه يُشير كلام بعض الأفاضل في (شرح المواقف)، حيث قال: «والمراد بإنيتها حملها على غيرها إيجاباً» - فليس بشيء، يُرشدك إلى ذلك قوله: «بدليل تعليلهم: بأن ما لا يعلم... إلخ، فإن المفهوم منه هو الوجود الحملية، والحق في هذا المقام أن يُقال: المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم، والتصديق بوجود الموضوع ليس منها، وهو ظاهر، وأما تصريح ابن سينا^(٣): بأن التصديق بالوجود من المبادئ التصديقية، فإرادته

(١) إشارة إلى منشأ الغلط (منه)

(٢) (١١)

(٣) الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الخامس من المطلق من برهان الشفاء (٤/ ٦٨)

وما بعدها).

• حاشية السار •

المعنى اللغوي، من حيث إن إثبات الأعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه، والسو في هذا التعبير الإشعار بلمية جعلهم الموضوع من الأجزاء؛ وذلك لأنه لما كان له مريد مدحل في إثبات الأعراض الذاتية للموضوع جعلوه جزءاً من العلم، وإبما لم يجعلوا هذا التصديق من المقدمات؛ لما أن الموقوف عليه ذات المسائل، لا الشروع فيها^(١)، وللإشعار^(٢) بمريد المدخلة الفارقة في المقدمة.

قوله: «وإنما لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الأجزاء؛ لأنه إنما يتحقق...» إلخ، قيل عليه: وصف الموضوعية إن كان عرضاً ذاتياً للموضوع يلزم جعل هذا التصديق من الأجزاء المادية قطعاً، وإن لم يكن عرضاً ذاتياً له، وهو الحق، فلا جهة لجعله من الأجزاء حتى يحتاج إلى هذا التكلف في الاعتذار، والجواب عنه ظاهر. فإن الكلام في جعله جزءاً من العلم على حدة، كالتصديق بالهئية، لا جعله جزءاً من جملة المسائل، فحينئذ نقول: يجوز أن لا يكون عرضاً ذاتياً، ويجعل جزءاً من العلم على حدة، مغايراً للمسائل والمبادئ.

قوله: «والشمول لموضوعات سائر العلوم الإسلامية»، لا يُقال: موضوع علمه الكلام هو المقيّد، على ما يدل عليه صريح قوله: «من حيث يتعلق به إثبات العقائد»؛ وذلك لتمييز موضوعه عن سائر موضوعات العلوم^(٣)، وحينئذ فلا نسلم الشمول لموضوعات سائر العلوم؛ لانتفاء القيد فيها؛ لأننا نقول: المراد شمول نفس الموضوع، لا هو مع قيده، أو نقول: القيد المعتبر في الموضوع عند الشارح ليس واسطة في العر وض بل معناه أن يكون ذلك مُلاحظاً في جميع المسائل، على ما ذكره في (شرح التنقيح)^(٤)،

(١) مع اشتراكها في الخروج عن العلم (منه)

(٢) ولا يبعد أن يجعل هذا مال الوجه الأول (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي وعدنان: «عن موضوعات سائر العلوم».

(٤) التلويح (١/ ٤٢-٤٣)

• حاشية السهام •

ويكون الموضوع نفس المعلوم، لا هو مع القيد، فحسب لا إشكال في السواء

ويندفع أيضاً ما أورد من أن الحشية المذمومة لا مدخل لها في عدم التحدُّم للمعلوم، فلا يكون عرضاً ذاتياً من تلك الحشية، إلا أنه قد علم أن التحدُّم لا يُعتبر في جانب الموضوع، كان الموضوع مطلقاً غير مفيد، فيكون الأحكام لا المطلق لا المقيَّد^(١)؛ ضرورة أن العارض للمقيد من حيث إنه مفيد يستلزم مدحبة القيد في العروض، يؤيده ما ذكره ابن سينا في (الشفاء): «من أن موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو معرض التغير، ويبحث فيه عفاً يعرض له من حيث هو كذلك»^(٢)، اللهم إلا أن يُقال: عدم التقييد بمعنى عدم كون القيد واسطة في العروض، لا يستلزم انتفاء القيد مطلقاً، وإليه أشار في كلامه، ولئن كان هذا التقيد مُناقياً للشمول المذكور أولاً فليكتف بالجواب الأول.

قوله: «لكون جنسه»، وهو الكم مأخوذاً في حدها؛ وذلك لأن المساواة هي الاتحاد في الكم، والكم جنس للعدد؛ لأن العدد كم منفصل.

لا يُقال: لا يلزم من كون جنس الشيء مأخوذاً في تعريف الغير، كون ذلك غير من أراضيه الذاتية، ألا ترى أن جنس الإنسان مأخوذاً في تعريف الفرس، وليس الفرس من عوارض الإنسان؛ لأننا نقول: قد علمت أن المساواة هي الاتحاد في الكمية، ونكمه مأخوذاً في تعريفها على القيدية، والمقصود من قوله: «عرض ذاتي» إثبات ذاتية، لا إثبات العرضية؛ إذ لا نزاع في عروض الاتحاد في الكم للأعداد، وإنما السراع في أنه ذاتي أو غريب، ومعلوم أن عروض الاتحاد في الكم لهما هو نوع من الكم بواسطة كمية، وهو جزء العدد، فيكون العرض بواسطة الجزء، فيكون ذاتياً على المشهور.

(١) فيكون التقييد ضائعاً، ولا يتميز الكلام عن الإلهي (منه)

(٢) الفصل الأول من المقالة الأولى من السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء (٧/٥)

• حاشية الدروس •

قوله: «انصف كلمه الموم»، مع قوله: «وأيضا . . إلح، ماط الف و الآله على العمل المطلق عليه الدال على أن المميز بحسب الذات المقابل بالمدح حسب المصهور، ومعناه: أن ما أفاده التعريف من تمييز العلم بمفهوم كلّي بقصد به تصوير الماهية، وإن جعل آلة لملاحظة المسائل، وأما الموضوع فهو وإن كان أمرًا حتميًا يفصده موصوعات المسائل فهو من حيث إنه وضع بإزائه، وغُيّر عنه عنوان الموضوعية كأنه هو هو، ولذا قالوا في بيان منع كون تصور الموضوع من مقدمات الشروع: إنه من المبادئ التصورية، مع أن ما هو منها هو تصور خصوصياتها، فهذا كوضعهم الأعراض مواضع الفصول، وإجرائهم أحكامها فيها، ومناطق الفرق الثاني على العقل لقاضي في الموضوع بالتمييز بحسب الذات المقابل بالتمييز بالواسطة، بمعنى: أن جهة وحدة مسائل العلوم أولاً وبالذات هو الموضوع، بخلاف التعريف؛ فإنه تمييز المسائل عن غيرها بواسطة أمر خارج عنها إذا لم يؤخذ الموضوع فيه، وأما إذا أخذَ فتمييزه بواسطة اشتغال ما يميزها بالذات^(١).

[قوله: «إن دل على حقيقة مسماه»، اعلم أن رأيي الشارح على أن حقيقة العلم ليست هي المسائل، بل ما أخذ منها من الذاتيات، كالجنس والفصل، والمسائل جزئياتها، ولذا قال في شرحه للرسالة^(٢): «رأينا تركها أحل»، أي: ترك ما ذهب إليه شارح (الرسالة): «من أن حقيقة العلم مسائله»، نعم إطلاق الحقيقة في كلا الرأيين على

(١) فإن قيل: موضوعات المسائل إما أنواع موضوع العلم، وإما أغراضه الذاتية، وإما أغراض أنواعه، وإما أنواع أغراضه، إلا أنه تركه الشارح بناء على أن أنواعها أغراض ذاتية أيضا ومن ذكره بناء على دفع إيهام أنه يريد بها غير الأنواع، وتعمد تصورات كل قسم إما يكون متصوره، فيكون مبدأ بالنسبة إلى الجميع حقيقة، قلنا: فرق بين تصور موضوع العلم قبل ملاسة المسائل لتمييز علم عن علم، وبين تصوره حين ملاستها لتعمد تصورات خصوصيات الموضوعات، وكلاهما في الأول (منه)

(٢) أي الشمسية.

• حاشية الدرسوي

نَحِيلُ أنها من الموجودات الخارجية، كما صرح به في (جاء الشيء شرح المصطلح)، ولعل المحقق القطب بنى كلامه على أن المقصود بالتحديد أن يدل على الماهية، بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها، وذلك إنما يحصل بإيراد أحاديثها، فلا عليك عددًا، تعقل هذا أن لا تُورد الجنس والفصل هناك؛ لانتفايتهما، كالماهية المعكنة من الأحاديث المتمايزة في الخارج، وما ذكر أن الحد إنما يتركب منهما فقط فذلك في تحديد المبررات العقلية، التي يجب كونها بسيطة بحسب الخارج، وقد نقل الإمام عن (الحكمة المشرقية): «تجويز التحديد بأجزاء غير محمولة»^(١).

قوله: «لأننا نقول: حينئذ»: أي: حين كان العلم مختلفًا باختلاف المحمولين كما كان مختلفًا باختلاف الموضوع، وحاصله: أنه إن أُريدَ بالعلم معنى حصول الصورة أو ما يناسبه فالاختلاف باختلاف كل محمولٍ مسلم، لكن ليس هو المبحث بالاختلاف^(٢)، وإلا كان كل مسألة علمًا على حدة، فلا اتحاد بين المسائل في عدمها، وإن أُريدَ معنى الصناعة فلا ضبط لمسائلها؛ إذ لا حصر للأعراض الدنيوية؛ لتزايدها يومًا فيومًا.

أقول: لا طائل تحته؛ إذ كما يمكن ضبط خصوصيات الموضوعات من المسائل بأمر كلي إجمالي، كذلك يمكن ضبط خصوصيات المحمولات منها بأمر كلي إجمالي، فالفرق المذكور تحكمٌ، والحق في الجواب بالنقل عن الخبر الشريف: «من أنهم التزموا اعتبار الموضوعات دون المحمولات؛ لأن الموضوعات هي الدورات التي يُقصد إثبات الصفات لها.

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) كذا في الأصل، وفي نسخة لا له لي: «بالإتفاق».

(٣) (١/٤٣) وما بعدها، مع ملاحظة حاشية جلبي

• حاشية الدرسوي •

قوله: «والغلط؛ أي: غلط السائل في المقدمة القائلة: العلم يحسب اختلاف المسألة المعلومة المختلفة باختلاف المحمول، نشأ من عدم التفرقة بين معني العلم؛ وذلك لأن العلم بمعنى حصول الصورة يختلف باعتبار المتعلق، وأما العدم بمعنى الصناعة فيختلف بجهة الوحدة»^(١).

قوله: «بخلاف حدود الموضوع وأجزائه، فإنها حقيقية»، أقول: في القطع بأنها حقيقية منع ظاهر، بل هي كالأعراض الذاتية؛ إذ ليس مرادهم من الإلية والوجود في قولهم: «إلية الموضوع ينبغي أن تكون بيّنة أو مُبيّنة» ما هو مبدأ المحمول؛ بمعنى: أن وجوده في نفسه ينبغي أن يكون كذلك؛ إذ كثير من موضوعات العلوم ليس بموجودة في الخارج، بل أرادوا بالوجود ما يكون رابطة، بمعنى: حملة على غيره، مثلاً يقال: إن موضوع الكلام هو المعلوم اليبين الإنية، بمعنى: أنه يعلم بديهية أن شيئاً ما معلوم.

قوله: «فإن قلت: اشتراط...» إلخ، مورد السؤال قوله: «وامتناع أن يكون موضوع علم واحد شيتين، من غير اعتبار اتحادهما في جنس أو غاية»، يعني: أن المفهوم منه أنه يجوز تعدد الموضوع إذا حصل الاشتراك في أمر؛ إذ حينئذ يندفع اختلاف أمر اتحاد العلم واختلافه، لكنه ليس كذلك؛ إذ اشتراط تشارك... إلخ.

قوله: «بل مثل الحساب والهندسة...» إلخ، يعني: أنهم لم يجعلوا الحساب والهندسة الباحثين عن نوعي الكمّ علماً واحداً باعتبار اشتراكهما في الكمّ، وجعلوا علم النحو الباحث عن أنواع الكلمة علماً واحداً باعتبار اشتراكهما في الكلمة، فممكن اشتراك الموضوعات في شيء لمجردة أمراً ضابطاً لأمر اتحاد العلم.

قوله: «لما تميزا عن الفلسفة الأولى؛ لما بين في قوله: «ومصدّقاه...» إلخ.

• حاشية الـروسى •

قوله: «أرادوا أن التصديق بهئية ذات الموضوع»^(١) في إرادة وحده ددات الموضوع ما قد عرفت، والحق ما أفاده الشريف من أن المعنى بآيته: حملته على عدمه، وأوضحناه سابقاً.

قوله: «وإنما لم يجعلوا التصديق...»! هه، هذا مخالف لما صرح به الشرح الرئيس في (الشفاء^(٢)): «من أن التصديق بوجود الموضوع من المبادئ التصديقية»، فلا يكون أيضاً جزءاً على حدة، بل مندرجاً في المبادئ التصديقية، فبقي السؤال: إن بحاله^(٣)، كما أشار إليه شارح (المواقف^(٤)).

قوله: «وإنما لم يجعل التصديق بالموضوعية...» إلخ، قيل عليه^(٥): «وصف

(١) نسخة (لا له لي): «قوله: «أرادوا أن التصديق بهئية ذات الموضوع»، وأنت خير بأن تعليلهم ومعلولهم - على ما يفهم من ظاهره - مردودان؛ أتأ الأول: فلا ما يثبتهم من أن ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت ذلك الشيء، في نفسه، فأنما يصح إذا كان ثبوته له كثرت الأعراس لمحالها، وإذا كان بمعنى صدقه عليه وإضاف ذلك الغير به فلا، كما نص [عليه] الشريف في بعض حواشيه، وأما الثاني؛ فلما قد عرفت، فالحق ما أفاده الشريف: من أن المعنى بآيته: حملة على غيره، وأوضحناه سابقاً.

(٢) الفصل الخامس من المقالة الأولى من الفن الخامس من المطلق من برهان الشفاء (٤/ ٦٨ وما بعدها)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «وقد يتكلف: بأن المبادئ التصديقية المصطلح عليها عددهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم، فأراد أن سينا ينصريحه المعنى النوعى: من حيث إن إثبات الأعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه، والسر في هذا التعسر الإشعار بلمية جمعهم الموضوع من الأحرار؛ إذ لما كان له مزيد مدخل في إثبات الأعراض الداتة للموضوعات جعلوه جزءاً من العلم» (مه)

(٤) لم أعتد لهذه الإشارة، لكن لاحظ (١/ ٣٩ وما بعدها)

(٥) في الحاشية: «الفاصل المولى الطوسى».

• حاشية الدروسى •

الموصوعية إن كان عرضاً ذاتياً للموضوع يلزم جعل هذا الصديق من الأحرار،
المادية قطعاً، وإن لم يكن عرضاً ذاتياً - وهو الحق - فلا جهة لجعله من الأحرار،
حتى يحتاج إلى هذا التكلف في الاعتذار، أقول: "هذا مدفوع بأن يحتاج أنه ليس
بمعرض ذاتي، وهو لا يستلزم أن لا يكون جزءاً من العلم على حدة، نعم يستلزم أن لا
يكون جزءاً من المسائل، وهو لنا لا علينا، كما لا يخفى.

قوله: "بعد إهدام قواعد الصناعات"، إشارة إلى أن المتقدمين دقوا الكل من
الصناعات كتاباً باحثاً عن أحواله على التفصيل والتكميل، وأما المتأخرون فأخضعوا
بوضعها في ذيل الكتاب، واكتفوا بإشارة إليها في باب من الأبواب.

قوله: "لما أنه بحث عن أحوال الصانع..."، إلى قوله: "... ونحو ذلك من
هو عقيدة إسلامية"، أقول: بتقريره هذا يندفع ما ذكره شارح (المواقف) بقوله: "وقد
يقال: المعلوم من الحيثة المذكورة يتناول محمولات مسأله أيضاً، فالأولى أن يقال:
المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها"، وجه الاندفاع:
أن هذا القول مبني على كون المراد من العقائد القضائية، وأما إذا أريد بها المحمولات
- كما قرّر بها الشارح التحرير - فلا ورود له؛ لأنها ليست المعلوم من حيث إنه يتعمق
به إثبات العقائد الدينية، بل نفسها، وأما ما قيل في جواب ما يقال: من أنها من هذه
الحيثية موضوعات، وإن لم يكن كذلك من جهة خصوصياتها، فليس شئ؛ إذ لو
كانت المحمولات موضوعات فما المحمولات عليها؟ ثم ينقل إلى محمولات
المحمولات، وهلم جراً. واعتراض شارح (المواقف): «بأن الحيثة المذكورة لا مدخل
لها في عرض القدرة للمعلوم مثلاً، فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثة، وإن كان

(١) نسخة (لا له لي). «أقول لا ورود له؛ لأن للكلام في أنه لم لا يصلح أن يكون من الأعراض
الذاتية» وإن صلح فلم لم يحملوه معها؛ فثبت أنه صلح له، إلا أنه أشبه بشراعه بالبحر

• حاشية المروسي •

محتُ المتكلم عن قدرته تعالى لإنسان عقبيه ديبه^(١)، ونحن نعد بأن دخل الإثبات في الواقع وإن كان في بحث المتكلم عن الأحوال لا في عروضها، إلا أنه اعنى بشأن الإنسان على الغير، من حيث إنه ثمرة الكلام، ومن حيث إنه مسبب عن أخذ العقائد من الشرع، فخلل بأحده في الحيشة أنه يعتبر في اللحق، وينبغي أن يعصده الباحث، واعتمد فيه على ظهور أن المعتبر في الحيشة هو صحة الثبوت والحق لا الإثبات، وأقرب من اعتذارنا هذا اعتذار شارح (المواقف) في (شرح المفتاح) في تعريف المعاني: «هو تشيُّ خواصِّ التراكيب في الإفادة؛ ليحترز بها عن الخطأ...»^(٢) إلخ: «بأن هذا الاحتراز فائدة دون هذا العلم لأجلها، فينبغي أن يقصده المتشيع، فلو قصد بتحصيله غرضاً آخر لم يخرج بذلك عن كونه علم المعاني»^(٣) تدبر تدر، ثم هذا الاعتراض مع الاعتذار المذكور يخرجنا على قيد المتقدمين، الذين جعلوا موضوع علم الكلام الموجود من حيث إن البحث فيه على قانون الإسلام^(٤).

[قوله: «والمشهور» أي: شمول ذات الموضوع، من غير أن يعتبر قيده معه^(٥)].

قوله: «كروية الصانع»؛ فإن الروية أعم من أن تتعلق بالصانع أو غيره، وكذا التقدُّم من الكلام، والحدوث من الجسم؛ لتحققه في الأجزاء الفردية والأعراض.

قوله: «قلنا ليروم الاختصاص...» أ. هـ. مبنى الجواب يحتمل أن يكون على اختيار الشق الأول؛ بناءً على أن المراد: طبيعة المعلوم باعتبار الصدق؛ إذ لا معنى

(١) (٤٣/١)

(٢) المفتاح (١٦١/١)

(٣) المصباح في شرح المفتاح (١٨)

(٤) في السحرة الأصل: «من حيث هو متعلق للمباحث الخارجية على قانون الإسلام»

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدرس •

لكون مجرد المفهوم موصوعاً، ويحتمل أن يكون على اختيار الشق الثاني؛ سواء على أن المراد ما صدق عليه المعلوم من الأفراد المعبرة بالوحدة لا بالتعريف، فلا يلزم ما ذكره من كون المحمولات أعم، ولا ما اختلج في الخاطر من إهدام كون الموصوع شيئاً أو شيئاً، كما لا يخفى على المتأمل.

قوله: «الأتري أن الزوج يحمل على مضروب الفرد»؛ فإن الثلاثة مثلاً إذا ضربت في الأربعة حصلت اثنا عشر، والاثنا عشر التي هي مضروب الفرد الذي هو الثلاثة في الزوج الذي هو الأربعة، يحمل الزوج عليه مع كون الزوج أعم من اثني عشر.

قوله: «قال في (الشفاء)»، نقله لتوضيح أن مساواة محمول المسألة لموضوعها

غير لازم.

[قوله: «لكون جنسه»، دليل كونها ذاتية، يعني: أن المساواة - وهي الاتحاد في الكم - عارضة للعدد بواسطة الجزء، فتكون ذاتية، وأما كونها عرضاً محمولاً فقط هو...]

قال: (ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية):

أقول: قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسأله إجمالاً؛ لإفادته زيادة التميز، وقيد القضايا بالنظرية لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل المطالب العلمية، بل لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل، نعم قد يُورد في المسائل الحكم البديهي لبيان لِمَنته، وهو من هذه الحشية كسبي لا بديهي. وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات وأحكام بنية تقتضي تسمية هي مسألها، وعلى هذا ينبغي أن يُحمل ما وقع في (تحرير المطبق) من أن المسائل

(١) زيادة من سحبه (لا له لي)، وهي في الأصل متقدمة على الفقرة الماصة، لكن محذوف حسب

الشرح ها.

ما يبرهن عليها في العلم إن لم تكن بيّنة^(١).

• حاشية السيار •

قوله: «نعم قد يُورد في المسائل الحكم البديهي... إلخ، المناسب للمساق أن يقول: «القضية البديهية»، إلا أنه نبه على أن المقصود في القصة الحكم، وأما أطرافه فمن المبادئ التَّصوُّريَّة.

ثمَّ ههنا بحث آخر؛ وهو أن إيراد الحكم البديهي في المسائل قد يكون للنسبة على مكان الضرورة، لا لبيان اللَّمَّة، فالأولى أن يقول: «الْبَيِّنُ لَمَّتِهِ، أو نبه على ضروريته إزائة لخفائه»، ويشهد لما ذكرنا ما ذكره الشارح في (مباحث الأعراض) في امتناع قيام العَرَضُ بأكثر من محلٍّ واحد من قوله: «قد يكون من الضَّروريات ما يشبهه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلمية، ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة، أو يُفيد بيان اللَّمَّة... إلخ. فإن قلت: يجوز أن يكون المراد أعم، إلا أنه ترك البعض؛ اعتماداً على ما سيأتي، قلت: فحيث لا يتمُّ قوله: «وعلى هذا ينبغي أن يُحمل ما وقع في (التجريد)... إلخ؛ إذ لا حاجة إلى حمل كلام (تجريد المنطق) على أن ذلك مبنيٌّ على أن الصناعة عبارة عن عدَّة أوضاع... إلخ؛ إذ يتصور كون بعض المسائل بيّنة، وإن لم يكن العلم عبارة عن الأوضاع والاصطلاحات المذكورة.

• حاشية الدوسوي •

قوله: «وقدَّ القضايا بـ» النظرية؛ لأنه لم يقع خلاف...»، ورأى الخبر الشريف أن قيدها بها - كما في عبارة (المواقف^(٢)) - بناءً على الغالب، وعلى هذا يحمل ما وقع في (تجريد المنطق^(٣)) على ظاهره، كما لا يخفى، وأما تعريفهم المسألة بما يطلب

(١) تجريد المنطق للخواجة نصير الدين الطوسي (ص ٥٥، ط ١ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت).

(٢) ٥٩/١ مع ملاحظة حاشية جلبي

(٣) للطوسي، لاحظ شرحه الجوهر الصيد للحلي (٢١٤)، حيث قال الطوسي: «ومسائل، وهي ما يطلب الرهان عليها فيه إن لم تكن بيّنة».

• حاشية البروسوي •

بالبرهان، فكَتَعَرِيفُهُمَ النَّظَرُ بِالْأُمُورِ الْمَعْلُومَةِ؛ فِي الْإِعْتِنَاءِ بِشَأْنِ بَعْضِ أَفْرَادِ الْمَعْرِفِ بِتَخْصِصِ التَّعْرِيفِ بِهِ، [وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ الشَّارِحِ فَتَعْرِيفُهُمْ إِيَّاهَا عَلَى ظَاهِرِهِ، وَتَعْرِيفِ (التَّجَرُّدِ) عَلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ، وَلِذَا قَالَ: «عَلَى هَذَا يَنْبَغِي»، بِالتَّقْدِيمِ الْمُفِيدِ لِلْحَصْرِ^(١)].

قوله^(١): «لَيَبِينَنَّ لَمَّتِيَّةً»؛ أَي: لَيَبَانَ عَلْتُهُ، مَثَلًا يُقَالُ: إِنَّ الْحَكَمَ بِأَنَّ الْعَرَضَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَقُومَ بِمَحَلِّينَ، بَلْ وَيَبِينَنَّ لَمَّتِيَّةً: بِأَنَّهُ لَوْ قَامَ بِمَحَلِّينَ لَكَانَ لَهُ بِحَسَبِ كُلِّ مَحَلٍّ تَعَيَّنَ وَتَشَخَّصُ؛ لِامْتِنَاعِ تَوَارِدِ الْعَلْتَيْنِ عَلَى شَخْصٍ وَاحِدٍ، وَإِذَا كَانَ لَهُ تَعَيَّنَانِ كَانَ الْوَاحِدُ اثْنَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَلَيْسَ هَذَا اسْتِدْلَالًا؛ لِأَنَّ الْحَكَمَ ضَرُورِيٌّ، بَلْ هُوَ تَأْيِيدٌ لَهُ بِشَأْنِ لَمَّتِيَّةً، وَإِذَا عَلِمَ بِهَا أَطْمَأَنَّ النَّفْسُ إِلَيْهِ.

[قوله: «يُورَدُ فِي الْمَسَائِلِ الْحَكَمَ الْبَدِيهِيَّ لَيَبِينَنَّ لَمَّتِيَّةً»، أَي: لَيَبَانَ عَلْتُهُ^(٢). فَإِنْ قُلْتُ: إِنَّ إِيْرَادَ الْحَكَمِ الْبَدِيهِيَّ فِي الْمَسَائِلِ قَدْ يَكُونُ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى مَكَانِ الضَّرُورَةِ، لِأَلْيَبَانَ اللَّمِّيَّةِ^(٣)، قُلْتُ^(٤): إِيْرَادُهُ لَهُ فِي الْمَطَالِبِ الْعِلْمِيَّةِ لِيُتَوَضَّلَ بِهَا إِلَى الْمُبَاحِثِ الْآخَرَى، لِأَنَّهُ مِنْهَا حَقِيقَةٌ، بِخِلَافِ مَا يُذَكَّرُ لَيَبَانَ اللَّمِّيَّةِ؛ فَإِنَّهُ مِنْهَا حَقِيقَةٌ؛ لِأَنَّهُ مِنْ هَذِهِ الْحَيِثَةِ

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) هذه التحشية على هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «مَثَلًا يُقَالُ: إِنَّ الْحَكَمَ بِأَنَّ الْوَصْفَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَقُومَ بِمَحَلِّينَ بَدِيهِيٍّ وَنَبِيئٍ لَمَّتِيَّةً: بِأَنَّهُ لَوْ قَامَ بِمَحَلِّينَ لَكَانَ لَهُ بِحَسَبِ كُلِّ مَحَلٍّ تَعَيَّنَ وَتَشَخَّصُ؛ لِامْتِنَاعِ تَوَارِدِ الْعَلْتَيْنِ عَلَى شَخْصٍ وَاحِدٍ، وَإِذَا كَانَ لَهُ تَعَيَّنَانِ كَانَ الْوَاحِدُ اثْنَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَلَيْسَ هَذَا اسْتِدْلَالًا؛ لِأَنَّ الْحَكَمَ ضَرُورِيٌّ، بَلْ هُوَ تَأْيِيدٌ لَهُ لَيَبَانَ لَمَّتِيَّةً، وَإِذَا عَلِمَ بِهَا أَطْمَأَنَّتِ النَّفْسُ إِلَيْهِ (منه)

(٤) في هامش نسخة (لا له لي): «كَمَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ فِي (الْأَعْرَاضِ) فِي امْتِنَاعِ قِيَامِ الْعَرَضِ بِمَحَلِّينَ، يَقُولُهُ: «قَدْ يَكُونُ مِنَ الْعَرُورِيَّاتِ مَا يَشْتَبِهُ عَلَى بَعْضِ الْأَذْهَانِ، فَيُورَدُ فِي الْمَطَالِبِ الْعِلْمِيَّةِ، وَيَذَكَّرُ فِي مَعْرِضِ الاسْتِدْلَالِ مَا يُبَيِّنُهُ عَلَى مَكَانِ الضَّرُورَةِ، أَوْ يَفِيدُ بَيَانَ اللَّمِّيَّةِ» (منه)

(٥) في الهامش: «أرد على المحشني».

• حاشية الدرر السوي •

كسبي، وأعاد وصف الحكم بـ «البداهة» مع أن المناسب للسياق أن يقول: «القضية البديهية»؛ تنبها على أنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم، وأما أطرافه فمن المبادئ التصورية^(١).

قال: (وغايته: تحلية الإيمان بالإنشقاق).

ومنفعته: الفوز بنظام المعاش وبنجاة الممات:

أقول: ما يتأدى إليه الشيء ويرتب عليه يسمى من هذه الحيشة غايته، ومن حيث يطلب بالفعل فرضاً، ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعاً يسمى منفعة، فيصدر العلم بذكر غايته: ليعلم أنه هل يوافق غرضه أم لا، ولئلا يكون نظره عبثاً أو ضلالاً، ومنفعته ليزداد طالبه جداً ونشاطاً. وغاية الكلام أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقناً محكماً، لا تُزلزله شبهة المبطلين، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد.

• حاشية السيار •

قوله: «ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعاً...» إلخ، الظاهر من هذا الكلام اتحاد الغاية والمنفعة بالذات واختلافهما بالاعتبار، إلا أن بيانه كلاً من الغاية والمنفعة بما يخالف الآخر بقوله: «وغاية الكلام كذا، ومنفعته في الدنيا كذا...» إلخ يدل على أن الاتحاد غير لازم، فعلى هذا نقول: الكناية في قوله إن كانت راجعة إلى «ما يتأدى...» إلخ، ويؤيده تغيير الأسلوب، بقوله: «ثم إن كان...»؛ إذ الظاهر أن يقول: «ومن حيث يتشوقه الكل...» إلخ.

(١) ريادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية السبيل •

قوله: «ومنفعته في الدنيا انتظام المعاش... إلخ، يرذ عليه: أن هذا من منافع العلم العملي، ولهذا قال سابقاً: «المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد»، على أن إفادة الكلام نظام أمر المعاش في خير الخفاء^(١)، ويمكن أن يقال: إنه لما أثبت في هذا العلم أن الله يُبَيِّب المطيع ويُعاقِب العاصي، على حسب مشيئته، يُفْضِي ذلك إلى الانتظام بالمحافظة على الوجه المخصوص، وأما النجاة من العذاب فلها جهتان؛ نجاة باعتبار إصلاح الأعمال، ونجاة باعتبار اعتقاد البال، والمراد ههنا الثاني، وأشار إليه بقوله: «المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد».

• حاشية البروسوي •

قوله: «ما يتأدى إليه الشيء، ويرتّب عليه يسمى من هذه الحيشية: غاية، ومن حيث يطلب بالفعل: غرضاً»، أقول: فيه نظر؛ إذ خلط حيشية الفائدة بحيشية الغاية، ويسمى بحيشية المطلوب: «غرضاً»، وأوهم بأن تغاير الغرض بالاعتبار، [نعم يندفع هذا الإيهام بين الغاية والمنفعة بتغييره الأسلوب؛ حيث قال: «ثم إن كان...» ولم يقل: «ومن حيث يتشوقه الكل»^(٢)، فالتقرير الحسن ما وقع في بعض الكتب: «مِنَ أن ما يتأدى إليه الفعل يُسمى: «غاية» من حيث إنه على طرف الفعل ونهايته، و«فائدة» من حيث ترتّبُهُ عليه، و«مطلوباً» من حيث يطلب بالفعل، فتختلف هذه الثلاثة اعتباراً، وأما «الغرض» فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، ويسمى: «علة غائية» له، إلا أنها بالقياس إلى الفعل، و«الغرض» بالقياس إلى الفاعل، ولا يوجد في أفعاله تعالى، وقد يخالف فائدة الفعل، كما إذا أخطأ في اعتقادها.

قوله: «ثم إن كان ممّا يتشوقه الكل طبعاً يسمى: «منفعة»، أقول: فيه أيضاً

(١) وقد عرفت أن تدوين الكلام لتحصيل الكمالات المتعلقة بالقوة النظرية (منه)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدرسى •

نظراً؛ إذ ليس من ضرورة المنفعة أن يتشوقها الكل؛ إذ يُسمى: «منفعة» بتشوق البعض، وأيضاً التشوق الطبيعي غير لازم؛ إذ كثير من المنافع الدينية لا تشوقه الطبيعة، والتقرير الحسن هنا أيضاً أن يقال: «ثم إن كان الفعل مقابلاً يتضمن مصلحة وحكمة بالنظر إلى الفاعل يسمى: «منفعة».

[قوله: «ومنفعته في الدنيا انتظام المعاش»، فإن قلت: هذا من منافع العلم العملي، كما قال سابقاً: «المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش، ونجاة المعاد»، قلت: بل من منافعها أيضاً، بتوسط العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها، إذ لو لم يثبت وجود صانع قادر، مُكَلِّف مُرْسِل للرسول، مُنَزِّل الكتاب لم يُتصور علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصوله.

قوله: «لما تبين أن موضوعه...» إلخ، ذكر الأمور الستة، وبيان ما سوى الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه = ظهر من ذكر التعريف والموضوع بقلبه، وأما بيانها فمن قوله: «ومسائله القضايا النظرية...» إلخ. فإن قلت: لم لم يذكر المنفعة ههنا، مع أنه مقتضى عبارة المتن ذكرها أيضاً، قلت: هي مفهومة من قوله: «مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه»، كما ظهر لك من تقريرنا آنفاً[١].

قال: (فهو أشرف العلوم):

أقول: لما تبين أن موضوعه أعلى الموضوعات، ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقه براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والنقل، تبين أنه أشرف العلوم؛ لأن هذه جهات شرف العلم.

وما نُقِلَ عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما إذا قُصِدَ التعصب في الدين،

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

وإفساد عقائد المستندين، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال.

• حاشية البياض •

قوله: «لما تبين أن موضوعه أعلى الموضوعات...» إلى قوله: «... تبين أنه أشرف العلوم» اللائق المناسب لكلام المتن أن يذكر هنا المنفعة أيضاً، وبين ترتب الشرف على مجموع الأربعة، كما لا يخفى على الناظر في المتن، وجعل الغاية والمنفعة متحدين، لا يلائم لما سبق، على ما بينا، نعم يفهم من قوله: «مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه» أن المنفعة لها مدخل في الشرف؛ لأن ذلك يستفاد من المنفعة، كما أن ابتناء سائر العلوم الدينية عليه يُستفاد من كون مسائله قضايا نظرية شرعية [اعتقادية^(١)]، فإن من جملتها إثبات وجود الصانع، وهو مبنى جميع القواعد الشرعية، والإشعار بوثاقة البراهين يفهم من تعريف الكلام.

• حاشية البروسوي •

قوله: «وما نقل عن السلف»، وهو ما ذكر في (الفتاوى الكبرى^(٢)): «من أن تعلم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهي عنه»، انتهى، وتوضيح تصحيح المنقول: أن هذا إذا كان المناظر قاصراً، أو إذا كان بحثه لتشهي النفس والزمام الخصم بإراءة الباطل في صورة الحق تعصباً، أو كان لإظهار الفضل بالخوض فيما لا يحتاج إليه من غوامض الفلسفة، أو كان لإضلال الغير بتزيين ما للفلسفة، وإلا فكيف يمنع ما تواتر من النبي وأصحابه بحثه ومناظرته، فإن أهل مكة أوردوا على النبي ﷺ الشبهة والشكوك حتى قال تعالى في حقهم: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزحرف ٥٨]، وكان النبي ﷺ يجيبهم بالآيات الظاهرة، والدلائل الباهرة، والقرآن مشحون بالاستدلالات والمُنوع.

قال: (والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو [موجود]).

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان.

(٢) للصدر الشهيد الحنفي ت: ٥٣٦ هـ.

ويتميّز عن الإلهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أي ما علم قطعاً من الدين، كصدور الكثرة عن الواحد، وكنزول الملك من السماء، وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء، وغير ذلك مما تجزئ به المِلَّةُ دون الفلسفة، لا ما هو الحق ولو ادّعاءً، لنشاركه الفلسفة، ككلام المخالف):

أقول: آخر هذه المباحث مع تعلّقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية، فالمتقدّمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود لما هو موجود لرجوع مباحثه إليه، على ما قال الإمام حُجَّةُ الإسلام^(١): «أن المتكلم ينظر في أعمّ الأشياء - وهو الموجود - فيقسمه إلى قديم ومحدث، والمحدث إلى جوهر وعرض، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط كاللون والطعم، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأشكال أو بالأعراض، وينظر في القديم فيبين أنه لا يتكسر ولا يتركب، وأنه يتميّز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور تمتنع عليه، وأحكام تجوز في حقه من غير وجوب أو امتناع، ويبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأنّ العالم فعله الجائز، فيفتقر بجوازه إلى محدث، وأنه قادر على بعث الرسل، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأنّ هذا واقعٌ، وجيند ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقّي من النبي ﷺ الثابت عنده صدقه بقبول ما يقوله في

(١) محمد بن محمد بن محمد، الإمام حجة الإسلام زين الدين أبو حامد الطوسي الغرالي (٤٥٠-٥٥٠هـ)، أخذ عن الإمام الجويني ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه وصنف، وبعد وفاة الإمام حضر مجلس نظام الملك فأقبل عليه وحل منه محلاً عظيماً فولاة نظامية بغداد فدرس بها مدة ثم تركها وحج ورجع إلى دمشق وأقام بها عشر سنين، وصنف فيها كتاباً يقال إن الأحياء منها، ثم سار إلى القدس والإسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس مقبلاً على التصنيف والعبادة ونشر العلم. (طبقات الفقهاء الشافعية لابن قاضي شهبة ١/ ٢٩٣-٢٩٤).

الله تعالى وفي أمر المبدأ والمعاد^(١).

ولمّا كان موضوع العلم الإلهي من الفلسفة هو الموجود لما هو موجود، وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، قيّد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام، فتميز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجوداً للكثير، وكون المَلَك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوqاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يُقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار مَنْ قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة، أي التعلق بهما، وكون مباحثه متسبة إليهما جارية على قواعدهما، على ما هو معنى انتساب العقائد إلى الدين.

وقيل: المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول الذي لا يُخالفها.

وبالجملة، فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعيات منها جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة^(٢)، لا أن يكون جميع المباحث حقة في نفس الأمر متسبة إلى الإسلام

(١) بنحوه في «المستصفى» (ط ١ دار الكتب العلمية، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي) (ص ٦).

(٢) في حاشية حسن جلبي الفناري (١/ ٤٩):

«وفيه بحث، وهو أن بعض أرباب الكلام نكروه كالمجسمة، فإن لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم أن لا تكفرهم، وإن كان مخالفاً لزم أن لا يكون من أرباب الكلام.

اللهم إلا أن يقال: المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمعزود هوى النفس، وأما مخالفة القطع اتباعاً لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية هاهنا، كما يشهد به قوله: (جرباً على مقتضى نظر العقول القاصرة)». اهـ

بالتحقيق، وإلا لَمَا صدق التعريف على كلام المجسِّمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم.

وعلى هذا لا يردُّ الاعتراضُ بأنَّ قانونَ الإسلام ما هو الحقُّ من مسائل الكلام، فإنَّ أريدَ الحقيقةَ والانتسابُ إلى الإسلام بحسبِ الواقع لم يصلح هذا القيدُ لتمييز الكلام عن غيره؛ لأنه ليس لازماً بيئاً، إذ كلٌّ من المتكلم وغيره يدعي حقيقةً مقالته، ولم يصدق التعريفُ على كلام المخالف لطلان كثيرٍ من قواعده، مع أنه كلامٌ وفاقاً، وإن أُريدَ بحسبِ اعتقاد الباحث حقّاً كان أو باطلاً لم يتميز الكلامُ بهذا القيد عن الإلهيَّ لا شترَ اكهما في ذلك.

• حاشية السبائي •

قوله: «فتقسيمه إلى قديم ومحدث...»، إلى قوله: «... فيفتقر لجوازه إلى محدث»، فإن قلتَ: القسمة إنما هي للمفهوم لا للذات، فيفهم منه: أن يكون الموضوع مفهومَ الموجود، فيردُّ عليه: أن كثيراً من محمولات المسائل أخصُّ منه، قلتُ: قد تبيَّن في منطق (الشفاء): «أن العَرَضُ الذاتيَّ يجوزُ أن يكون أخصُّ من معروفه»، على أن معنى قولهم: «الشيءُ الفلاني موضوعٌ لعلمٍ»: هو أنه يجعل وصفاً عنوانياً للأحكام المُجرأة على ذاته.

هذا وإنما ذكر «القديم» أولاً، وأخر بيانه؛ لاشتماله على مزيد تفصيل، فلو قُدِّم مع تفصيله لتباعدت الأقسام، ولهذا بعينه قدَّم الجوهرَ على العَرَض، ثمَّ أخرج بيانه؛ لما له بالنسبة إلى العَرَض مزيد تفصيل، وهو قوله: «ويبيِّن أن اختلافها...» إلخ.

ثم في قوله: «وينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر...» إلخ، بحثٌ؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون المراد القديم بالذات، أو القديم الشامل لِمَا بالذات، ولِمَا ليس كذلك، والأول يستلزم ترك ذكر الصفات، مع أنها من أقسام الموجود، على رأي أهل السنة، والثاني يستلزم بطلان قوله: «ولا يتكثر»؛ لأن الأشاعرة لم ينكروا تكثر القدماء، وإن

• حاشية السيار •

لم يقولوا بتغايرها، ويمكن أن يُقال: القديم الواقع قسماً من الموجود أعم، والعادى في قوله: «وينظر في القديم» أحص، وهو الذات القديمة، وتعرض للصفات - هـ في ضمن تعرض أقوال الذات بقوله: «وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له»، وإنما زاد قوله: «تجب له»؛ إشعاراً بأن المقصود التعرض للصفات بإثبات أحوال لها، وإنما اكتفى بالتعرض الضمني، ولم يصرح بها كما صرح بالعرض بعد الجوهر، بناء على عدم تغايرها للذات، ولا كذلك العرض مع الجوهر.

فإن قلت: إعادة النكرة معرفة يستلزم العينية، فكيف جاز جعل القديم - المعروف بعد ذكره منكرًا - أعم من الأول؟ قلت: هذا أصل يعدل عنه كثيراً؛ من ذلك قوله عنه: ﴿وَهَذَا كَتَبَ أَرْزَلَهُ مُبَارَكٌ﴾ إلى قوله: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، ثم إقحام «الأصل» في قوله: «أصل الفعل جائز عليه»؛ لِمَا أن في وصف الفعل خلافاً للكعبي ومتابعيه، فإنهم ذهبوا إلى أن وصف الفعل - ككونه طاعة أو معصية - لا يجوز عليه تعالى.

قوله: «وفانياً بعد الوجود»، قيل: فيه بحث؛ لأن الأرواح الإنسانية باقية، إلا أن يراد فناء شيء من العالم، وهو ليس من قواعد الملة، بل الفلاسفة أيضاً يقولون به، وجوابه ظاهر، فإن المراد الفناء بالكلية، والأرواح البشرية أيضاً تفنى حال فناء الدنيا، على ما هو اعتقاد أهل الإسلام.

قوله: «جارية على قواعدهما...» إلخ، رد عليه^(١): بأنه يلزم أن لا يكون كلام المبتطل كلاماً، والإجماع على خلافه، وهو مردود؛ لأن المراد من الجريان أعم من أن يكون في نفس الأمر، أو في زعم الباحث.

(١) السؤال للفناري رحمه الله (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (٦-ب)، انظر: مكتبة جدار الله تحت رقم (١٢٣١)

• حاشية السيوطي •

قوله: «ولا يحالف القطعيّات معها؛ جرياً على مقتضى...» إلخ، قيل عليه: إن بعض من هو من أرباب الكلام وفاقاً تكفره، كالمجسمة، فإن لم يكن مذهبهم محالفاً لقطعيّ لزّم أن لا تكفّرهم، وإن كان مخالفاً له لزّم أن لا يكونوا من أرباب الكلام، والجواب: أن المراد من مخالفة القطعيّات المخالفة لمجرد هوى النفس، وأما مخالفة القطعيّ اتّباعاً لمتشابه نصّ آخر؛ فهو ليس من المخالفة المنفية، وهذا صريح في عبارة الشارح حيث قال: «جرياً على مقتضى...» إلخ.

فإن قلت: يرد عليه: أن لا تكون المسائل المأخوذة من العقل الصّرف من الكلام؛ لعدم الجريان على قواعد الكتاب والسنة، قلت: المراد من الجريان على قواعدهما عدم المخالفة لهما، وقد أشار إلى هذا المعنى في الوجه الثاني بقوله: «وبالجملة...» إلى قوله: «... ولا يُخالف القطعيّات...» إلخ، وأما المسائل المأخوذة لا من هذه الحيثيّة فنلتزم أنها ليست من الكلام، وذكرها فيه إنما هو لتوضيح المقام.

• حاشية البروسوي •

قوله: «فتبين أنه لا يتكثر»؛ أي لا يُشاركه في القَدَم غيره، والصفات القديمة ليست غيرها، وسلب الغيريّة عنها يكفيها، ولا يضرُّنا سلب العينية عنها، كما لا يخفى. [ثم إنه اكتفى بتعرّض الصفات في ضمن تعرّض أحوال الذات بقوله: «ذاته تتميز عن المحدث بصفات يجب له»^(١)].

[قوله: «أن أصل الفعل جائز عليه»، دون وصفه، ككونه طاعة أو معصية لا يجوز

عليه تعالى^(٢)].

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية البر وسوي •

قوله: «أي: الطريقة المعهودة»، على هذا يكون المراد بقانون الإسلام: القواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، وعلى القيل الآتي يكون المراد به: نفس الكتاب والسنة والإجماع، وإنما لم يذكر بالقياس؛ لأنه مُظهرٌ لا مُثبتٌ، فالإليها.

قوله: «وفانياً بعد الوجود»، فإن قلت: لا يجري الفناء في الأرواح الإنسانية وأمثالها، قلت: لا بدّ من فنائها ولو لحظة بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

[القصص: ٨٨].

قوله: «ولا يخالف القطعيات منها»، قيل عليه^(١): إن من هو من أرباب الكلام وفاقا تكفره، كالمجسمة، فإن لم يكن مذهبهم مخالفًا لقطعيّ لزّم أن لا تكفّرهم، وإن كان مخالفًا له لزّم أن لا يكون من أرباب الكلام.

أقول: المراد من القطعيات ما هو أعمُّ من أن يكون بحسب نفس الأمر، أو زعم المخالف، أو المراد منها ما يؤخذ من الكتاب والسنة، وما ينسب إليهما بقرينة تعليل المخالفة بقوله: «جريباً...»، والمعنى: ينبغي المخالفة المجرة على مقتضى العقول القاصرة، كما هو دأب الفلاسفة، فهم أشدُّ ضلّالاً وأسوأ حالاً من المشبهة؛ لأنهم آثروا^(٢) أثر النصّ الظاهر، ولم يقتفوا أثر العقول القاصرة المخالفة للنقل، وإن أدخلوا العقول الصحيحة المصححة للنقل بسدّ النظر بالإهمال في طريقها، والفلاسفة آثروا أثر العقول القاصرة المنقادة إلى الأوهام، وأولوا النصوص بمقتضى هواهم، وبالجمله ترك اتباع العقل الصحيح الذي هو أصل النقل مشترك بين الفريقين، والمخالفة في اتباع العقل المخالف للنقل.

قوله: «وعلى هذا لا يرُدُّ الاعتراضُ»، أي: اعتراض (المواقف^(٣)) «بأن قانونَ

(١) في الهامش: «القاتل المولى الطوسي».

(٢) في الهامش: «اختاروا».

(٣) (٤٩/١)

• حاشية لبروسوي •

الإسلام ما هو الحقُّ من مسائل الكلام، [فإن أريد^(١)...] إلخ، ولا يلتبس عليك الفرق بين الشقيين: بأنه جعل في الأول مدارَ الحقيقة الواقِع، ولو بحسب الاعتقاد، وفي الثاني الاعتقاد مع قطع النظر عن الواقع، إلا أن إرادة المعنى الثاني من كون المسائل حقيقة على قانون الإسلام بعيدٌ جداً، وفهمه من عبارة (المواقف) أبعد، مع أن غرض الشارح ههنا نقلُ اعتراضه، والحقُّ ما فهم من تقرير الشريّف في شرحها: «من أن الترديد بأن حقيقتها في نفس الأمر وبينها مطلقاً أعمُّ من أن يكون بحسب نفس الأمر، أو بحسب الاعتقاد، ولازم الأول خروجُ المخطئ، ولازم الثاني عدم امتياز علم الكلام عن غيره»^(٢)، تدبّر.

قال: (فإن قيل: قد يُبحثُ مع نفي الوجودِ الذهني عن أحوال ما لا يُعتبرُ وجوده، كالنظر والدليل، وما لا وجودَ له كالمعدوم والحال.

قلنا: مبادٍ ولو احق، ولو سُلم فنفي الذهني رأي البعض):

أقول: اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجودُ من حيث هو، بأنه قد يبحثُ عن أحوال ما لا يعتبرُ وجوده وإن كان موجوداً كالنظر والدليل، وعن أحوال ما لا وجودَ له أصلاً كالمعدوم والحال، ولا يجوزُ أن يؤخذَ الموجودُ أعمُّ من الذهني والخارجي ليعمَّ الكل؛ لأن المتكلمين لا يقولون بالوجودِ الذهني^(٣).

والجواب: أنّ لا تُسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام، بل مباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قرّرنا، وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود

(١) ما بين معكوفين لا يوجد في عبارة المواقف.

(٢) ٤٩/١ والنقل لفحوى الكلام وحاصله

(٣) المواقف وشرحه (١/٤٧ - ٤٨).

توضيحاً للمقصود، وتتميماً له بالتعرض لِمَا يقابله.

لا يقال: بحث إعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهیولی وأمثال ذلك من المسائل قطعاً؛ لأننا نقول: هي راجعة إلى أحوال الموجود بأنه هل يُعاد بعد العدم، وهل يتسلسل إلى غير النهاية، وهل يتركب الجسم من الهیولی والصورة. ولو سلم أنها من المسائل، فإنما يريد ما ذكرتم لو أريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده، وليس كذلك، بل الموجود على الإطلاق ذهنياً كان أو خارجياً، واجباً أو ممكناً، جوهراً أو عرضاً، إلى غير ذلك.

فمباحث النظر والدليل من أحوال الوجود العيني وإن لم يُعتبر، والبواقي من أحوال الوجود الذهني، وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم، ومن لم يقل فعليه العدول إلى المعلوم.

• حاشية السبلي •

قوله: «فإنما يريد لو أريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط...» إلخ، ولعل صاحب (المواقف) إنما حمّله على التقييد دون الإطلاق؛ بناءً على ما هو المتعارف في القيود المعتبرة في الموضوعات، إلا أنه إنما يتم أن لو كان القيد المميز هو «الوجود»، وليس كذلك، بل هو قيد «كون البحث فيه على قانون الإسلام».

قوله: «وكثير من المتكلمين يقولون به» رد لإطلاق قوله: «لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني»، فلا يريد عليه أن القائلين بكون الموضوع هو الموجود هم قدماء المتكلمين، على ما مر فيما وراء هذه الصفحة، والقائل بالموجود الذهني على المشهور هم المتأخرون، على أن اشتهاً القول من المتأخرين لا يستلزم عدم القول من القدماء.

• حاشية السبأ •

قوله: «فعليه العدول إلى المعلوم» فيه إيهام^(١)، فإنه يحتمل أن يراد: فعليه العدول عن جعل الموضوع الموجود إلى جعله المعلوم، وأن يراد: فعليه العدول إلى ما هو معلومه، يعني: إلى ما يعلمه ويعتقده موضوعاً، أعم من أن يكون المعلوم، أو ذات الله تعالى، أو غير ذلك مما قالوا.

• حاشية الدوسوي •

قوله: «كالنظر والدليل»، يقال مثلاً: النظر الصحيح يفيد العلم أم لا؟ والدليل وجه دلالة كذا، وينقسم إلى كذا.

قوله: «بل مباحث النظر والدليل من مبادئه»، وصحة هذا مبنية على ما سيجيء، من الشارح في في تصحيح مذهب الأرموي وصاحب (الصحائف^(٢)) من قوله: «قلنا: ما يبين فيه مبادئ العلم...»^١، هـ، وتستسمع فيه ما فيه.

قوله: «لأننا نقول: هي راجعة...»، لا يخفى^(٣) تمشيته في بحث المعلوم والحال أيضاً: بأن يراد بقولنا: «المعلوم كذا»: أن الموجود إذا عدم، ويقولنا: «الحال كذا»: أن الموجود إذا وصف بها يكون هذا الوصف كذا.

قوله: «ولو سلم أنها...» إلخ، متعلق بقوله: «إننا لا نسلم كون هذه المباحث»؛ أي: لو سلم أن هذه المباحث من المسائل فإنما يرد ما ذكرتم لو أريد بالموجود... إلخ؛

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «إيهام».

(٢) المعارف في شرح الصحائف (٩٠)

(٣) نسخة (لا له لي): «وليس له تمشية في بحث المعلوم والحال؛ لأن أحوالهما قد تكون لموضوع لا حفظ له من الوجود، ولا يلاحظ معه هو أصلاً، فلا يقال: إنهما داحلان فيه؛ لأن المراد بقولنا: «المعلوم كذا»: أن الشخص الموجود عدم ويقولنا: «الحال كذا»: أن الشيء الذي يعرض الموجود أنه كذا».

وفي هامشها عند هذه القولة: «رد على المولى الفناري».

• حاشية الدرسوي •

يعني: أن المراد من قولنا: «من حيث هو» ليس أن يكون هذا قيداً في الموضوعية، بمعنى: أن يبحث فيه عما يعرض الوجود بشرط اعتبار الوجود، حتى يرد ما ذكر: من أن مبحث النظر والدليل لا يعتبر فيها حيثية الوجود، فلا يكون من الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو، بل المراد من قولنا: «من حيث هو» بيان الإطلاق، يعني: أن المراد هو الموجود مطلقاً من حيث هو، لا مع قيد: ذهنياً كان وجوده أو خارجياً... إلخ.

قوله^(١): «ومن لم يقل فعلية العدول»؛ أي: لو سُلِّمَ أنها من المسائل.

قال: (وقيل: موضوعه هو ذات الله تعالى وحده، أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه، لما أنه يبحث عن ذلك، ولهذا يُعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام):

أقول: ذهب القاضي الأرموي^(٢) من المتأخرين إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى؛ لأنَّه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم، وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم، بالبحث^(٣) عن النبوءات وما يتبعها، أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر

(١) ليست في نسخة (لا له لي)

(٢) محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي الشيخ سراج الدين أبو النشاء (٥٩٤-٦٨٢هـ)، صاحب التحصيل مختصر المحصول في أصول الفقه، واللباب مختصر الأربعين في أصول الدين، والبيان والمطالع في المنطق، وغير ذلك، وقيل إنه شرح الوجيز في الفقه، قرأ بالموصل علي كمال الدين بن يونس، وأخذ عنه صفي الدين الهندي وتاج الدين الكردي ومحمد الدين المارديني (طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧١).

(٣) في الحجرية: «كالبحت».

السمعيات، فيكونُ الكلامُ هو العلمُ الباحثُ عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة^(١)، وتبعه صاحبُ «الصحائف»^(٢)، إلا أنه زاد فجعلَ الموضوعَ ذاتَ الله تعالى من حيث هي، وذاتَ الممكنات من حيث استنادها إلى الله تعالى، لما أنه يبحثُ عن أوصافٍ ذاتيةٍ لذاتِ الله تعالى من حيث هي، وأوصافٍ ذاتيةٍ لذاتِ الممكنات من حيث إنها محتاجةٌ إلى الله تعالى^(٣)، وجهة الوحدة هي الموجودُ، فكان هو العلمُ الباحثُ عن أحوال الصانع وأحوال الممكنات من حيث احتياجها إليه على قانونِ الإسلام.

وينبغي أن يكونَ هذا معنى ما قال: هو العلمُ الباحثُ عن ذاتِ الله تعالى وصفاته وأحوالِ الممكنات في المبدأ والمعادِ على قانونِ الإسلام، وإلا فلا معنى للبحث عن نفسِ الموضوع.

لكنَّه أجابَ بأنَّ المرادَ بذاتِ الله تعالى في التعريفِ الذاتُ من حيث الصفات، كالذاتِ من حيث عدمُ التركيبِ والجوهرية والعرضية، والبحثُ عنها من قبيل المسائل، كالبحثٍ عن نفسِ الصفاتِ، والموضوعُ هو الذاتُ من حيث هي، ولا يبحثُ عنها في العلم، وهذا مُشعرٌ بأنَّ المحمَّولَ في قولنا: «الواجبُ ليس بجوهرٍ ولا عَرَضٍ» هو ذاتُ الله تعالى من حيث عدمُ الجوهرية والعرضية.

(١) انظر رسالة: الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام (ص ٧٥)، ط ١ دار النور المبين - الأردن، ت: محمد أكرم أبو غوش.

(٢) محمد بن أشرف الحسيني، السمرقندي، الحكيم، المحقق، المتوفى في حدود سنة ٦٩٠ له: الصحائف، المعارف في شرح الصحائف، آداب البحث، شرح المقدمة البرهانية في الجدل للنسفي، القسطاس في المنطق، أشكال التأسيس في الهندسة. (كشف الظنون ١/ ٣٩، ١٠٥، ١٠٧٤ / ٢ مفتاح السعادة ١/ ٣٠٥، هدية العارفين ٢/ ١٠٦).

(٣) الصحائف الإلهية (ص ٦٦)، ط ١ مكتبة الفلاح، ت: أحمد عبد الرحمن الشريف.

فإن قيل: لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده، أو مع ذات الممكنات من حيث الاستناد إليه، لمّا وقع البحث في المسائل إلا عن أحوالها، واللازم باطل؛ لأن كثيراً من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض بحث عن أحوال الممكنات لا من حيث استنادها إلى الواجب.

قلنا: يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد، قصداً إلى تكميل الصناعة، بأن يذكر مع المطلوب ما له نوعٌ تعلّق به من اللواحق والفروع والمقالات، وما أشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال وأقسام الماهية والحركات والأجسام، أو على سبيل الحكاية ككلام المخالف قصداً إلى تزييفه، كبحث علة اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة، أو على سبيل المبدئية بأن يتوقف عليه بعض المسائل، فيذكر لتحقيق المقصود بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس ببين، كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلاً وفاقلاً، وإمكان الخلاء وتناهي الأبعاد، وأما ما سوى ذلك فيكون من فصول الكلام يُقصد به تكثير المباحث، كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون للكلام مبادئ يفقر إلى البيان ويثبت بالبرهان؛ لأنّ مبادئ العلم إنما يبين في علم أعلى منه، وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام، بل الكل جزئي بالنسبة إليه، ومتوقف بالآخرة عليه، فمبادئه لا تكون إلا بيئة بنفسها.

قلت: ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى، ولا أن يكون علماً شرعياً؛ للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه، وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في (الشفاء) (١) وغيره، أن مبادئ العلم قد

(١) قسم البرهان من منطق الشفاء (ص ١٧٧).

تكون بينة بنفسها، فلا تبيين في علم أصلاً، وقد تكون غير بينة فتبين في علم أعلى لحالة محله عن أن يبين في ذلك العلم، كقولنا: «الجسم مؤلف من الهولي والصور»، فإنه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى، أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن يبين في ذلك العلم، كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي، ومن مبادئ الإلهي لإثبات الهولي والصور، فيجب^(١) أن تبين بمقدمات لا توقف صحتها عليه لنلا يلزم الدور، وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله، وأن لا يبين بمسألة توقف عليه؛ لنلا يدور، فهذا يكون مبدأ باعتبار، ومسألة باعتبار، كأكبر مسائل الهندسية، وكون الأمر للوجوب، فإنه مسألة من الأصول، ومبدأ المسألة وجوب القياس تمسكاً بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ [الحشر ٢]، ولا يخفى أنه يجب في هذا القسم أن يكون بحثاً عن أحوال الموضوع الصناعة؛ ليصح كونه من مسائلها، فما نحن فيه - أعني البحث عن أحوال الممكنات لا على وجه الاستناد - لا يكون من هذا القيل، فتعين البيان في علم أدنى أو أعلى يثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية، وإن لم يعد ذلك العلم من العلوم الإسلامية، كالإلهي الباحث عن أحوال الموجود على الإطلاق^(٢).

(١) في السلطانية: «فيبحث».

(٢) بالغ الإمام السيد الشريف في نقد كلام السعد هنا، فقال في شرح المواقف (١/ ٥٩): «وتجوز أن تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه، مما لا يجتزئ عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة، وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل، فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها قطعاً فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيراً للفائدة في الكتاب». اهـ

وقد بالغ السيالكوتي في تعقبه فقال:

«وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلاً عن عالم العالم».

ومع ذلك يرد عليه أنه إن أراد أنه يلزم احتياج العلم الشرعي إلى غير الشرعي فيما يخالف به =

ومنهنا شيء آخر، وهو أن المفهوم من «شرح الصحائف» أن ليس معنى البحث عن أحوال الممكنات على وجه الاستناد أن يكون ذلك ملاحظاً في جميع المسائل، بل أن يكون البحث عن أحوال تعرض للممكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى، قال:

«فإن أحوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام أحوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى، وذلك إنما يكون لحاجتها إلى الله تعالى، فيكون غرضها للممكنات ناشئاً عن جهة حاجتها إليه»^(١).

• حاشية السنيان •

قوله: «كيفية صدور العالم عنه»، إنما لم يقل: «كيفية الإصدار»؛ إشارة إلى أن المراد من الأفعال المتعلقة بأمر الدنيا هي الحاصلة بالمصدر، لا المعنى المصدرى، الذي هو الإصدار والإيقاع.

= الشرع فممنوع، وإن أراد أنه يلزم الاحتياج في أمر لم يبينه الشرع فمستبعد؛ لكن لا قدح فيه إذا كان ذلك الأمر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم، وساق إليه البرهان القويم، فإن الحكمة صالة المؤمن يأخذها إنما ظفر بها، وهل هذا إلا مجرد عصبية! كيف وقد احتاج الفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية إلى علم الحساب، وقال حجة الإسلام في الإحياء: إن تعلمه من فروض الكفاية. (قوله: مما لا يقوه به محصل) بناء على أن العربية من العلوم الشرعية، لأن مدونها أهل الشرع،

ولا كذلك الإلهي.

وقد عرفت أن ذلك مجرد عصبية.

بقي مهنا بحث، وهو أنه [السيد الشريف] جوز في حواشي مختصر الأصول - كما مر - كون الكلام والإلهي محتاجين إلى علم المنطق، ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على أنه لم يبين فيه مباديهما، بل ما تعرض لمباديهما، وبذلك يستحق أن يسمى خادماً وآلة لهما، ولا يخفى أن الفرق المذكور تحكم، إذ الاحتياج في إثبات المسائل على التقديرين لازم، لأن ما تعرض المبادئ من الصحة مادة وصورة مما يحتاج إليه في إقامة الدلائل عليهما. اهـ

(١) المعارف شرح الصحائف، للإمام شمس الدين السمرقندي (١/٣٥٥، ط ٢٠١٧ المكتبة الأزهرية للتراث، ت: د. عبد الله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عباد).

• حاشية السياتر •

قوله: «وجهة الوحدة هي الموجود»، قد علمت فيما قبل: أن الموجود لا يصلح جهة وحدة؛ إذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في الوجود.

قوله: «هذا» معنى «ما قال: هو العلم الباحث عن ذات الله وصفاته وأحواله المُمكنات»، الظاهر أن المراد من الصفات: ما يعمُ صفات الأفعال، وأن المراد من البحث عن الذات: البحث عن أحواله؛ إذ معنى البحث عن الشيء: حملته على غيره، ومعلوم أن الذات لا تُحمل على الغير، بل الأمر بالعكس، وأما ذكر الصفات فهو للإشعار بتلك الأحوال، ولكون الصفات بيانا لأحوال^(١) تترك الأحوال هنا، وذكر في المُمكنات، أو تقول: ذكُر الذات توطئة لذكر الصفات^(٢)، كما في قوله تعالى: ﴿تَسْتَغْنِي عَنْكَ الْآفَاقُ كُلُّ الْآفَاقِ لِلَّهِ وَالرَّسُولُ﴾ [الأنفال: ٢١]، فإن النفل إنما هو للرسول لآله تعالى.

قوله: «وهذا يُشعرُ بأن المحمول في قولنا: «الواجب ليس بجوهر...» إلخ، إشارة إلى تزييف الجواب؛ إذ لا معنى لحمل ذات الله على الواجب، وإن اعتبر معه ألف قيد، على أنه ينزم أن لا يكون مسائل الكلام من القضايا المعتمدة في العلوم.

قوله: «بل الكلام جزئي بالنسبة إليه»، المراد الجزئي الإضافي، وهذا مبني على ما مر: من أن تباين العلوم وتناسبها وتداخلها إنما هو بحسب الموضوع.

قوله: «فمبادئه لا تكون إلا بيئة بنفسها»، يعني: ما ذكرته من المسائل وحملت على أنها من المبادئ غير مستقيم؛ لأنها نظرية.

قوله: «قلنا: ما يبين فيها مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى...»

(١) المرادة المقدرة في نظم الكلام (منه)

(٢) فيكون المال أيضا أنه علم باحث عن أحوال الصانع (منه)

• حاشية السيار •

الخب، أورد عليه^(١) : أن الكلام من^(٢) أعلى العلوم الشرعية، ولا يجوز أن يبين مبادئه في علم أدنى شرعي، أو أعلى غير شرعي؛ وذلك لأن علماء الإسلام قد دونوا الكلام بحيث لم يرضوا أن يكون من المحتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فلذلك أخذوا موضوعه أعم؛ بحيث يتناول العقائد وما يتوقف عليه تلك، سواء كان التوقف باعتبار مواد الأدلة أو باعتبار صورها، فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم، وعلى هذا فتجوز استمداد الكلام من علم آخر، قياساً على استمداد الأصول من العربية، قياساً من غير جامع.

إلا أن هذا كلام إقناعي، ربّما لا يكون مسلماً عند الشارح، بل ذلك المورد اعترف أيضاً بأن المنطق - وهو المراد مما يتوقف عليه العقائد باعتبار الصور - ليس جزءاً من علم الكلام، بل هو علمٌ على جِلالها، نسبته إلى الكلام كنسبة سائر العلوم، إلا أنه لما كان الكلام رئيس العلوم الشرعية انتسب إليه هذه القواعد المُحتاجُ إليها، وهذا القدر يكفي في عدّ المنطق من المبادئ الكلامية للعلوم الشرعية، فلا وجه لجعله جزءاً من الكلام، ولا من غيره من العلوم؛ وذلك لأن إثبات مسائل العلوم يحتاج إلى دلائل وتعريفات غير محتاجة إليه في ذاتها، بل في وصف كونها موصلةً إلى المقصود، ويؤيد ما قلنا، أن هذا المورد احتزّر في تعريف الكلام عن المنطق، فلو كان جزءاً لم يكن للاحتراز وجه؛ إذا لا معنى في تعريف العلم ذكر قيد يُوجب خروج بعض أجزائه.

قوله: «الجلالة محله»، ضمير «محله» راجع إلى «غير بيّنة»، ويجوز التأنيث أيضاً في مثله.

قوله: «وههنا شيء آخر: وهو أن المفهوم من (شرح الصحائف)...» الخ،

(١) هذا ما أورد به بعض الأفاضل مع الطعن والنشيع (منه)

(٢) نسخة عدنان: «في».

• حاشية البيان •

الظاهر أن المراد من هذا الكلام الإشارة إلى الجواب عما أورده بقوله: «فإن قيل له كان الموضوع ذات الله وحده... إلخ»، ومحصوله: أن كثيراً من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض، وإن لم يكن فيها بحثٌ من حيث الاستناد، لكن أحوالها - التي يبحث عنها - عارضةٌ لها من جهة الاستناد، ففي قول المعتز ض: «بحث عن أحوال المُمكنات، لا من حيث استنادها»، إشعارٌ بأن منشأ اعتراضه جعل الحيثية قيدا للبحث لا للعروض، على خلاف ما يفهم من كلام صاحب (الصحائف).

قوله: «بل أن يكون البحث عن أحوال تعرض للممكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى»، أورد عليه: أن ذلك يقتضي أن يكون قيد حيثية الاستناد ضائعاً؛ لأنه ما من حال من أحوال الممكنات إلا وهي مستندة إليه تعالى، بطريق الاختيار أو الوجوب، بواسطة أو بغير واسطة، على المذهبيين، ولا يخفى عليك أن هذا غفولٌ عن معنى الواسطة في العروض؛ وذلك لأن معنى العروض ههنا الحمل، فكون الشيء واسطة في الحمل عبارة عن أن يكون تَعْنُونُ الموضوع به سبباً فيه، ألا ترى إلى قولهم: «إن الأول أن تعرض للأجسام بواسطة السطوح»، بمعنى: كونها مُسطحة سبباً للعروض المذكور، ومن المعلوم أن كون أحوال المُمكنات مستندة إليه تعالى، على الوجه المذكور لا يستلزم أن يكون ثبوت تلك الأحوال لها من جهة حاجتها إليه تعالى، ومنشأ الغلط جَعْلُ الاستناد قيداً للأحوال لا للممكنات، ومن هذا تبيّن أن هذا الجواب^(١) لا يُجدي في الاعتراض بتلك المباحث.

• حاشية البروسي •

قوله: «من صفاته... وأفعاله»، اقتصر على ذكر الصفات والأفعال، وترك الأحكام، كما في (المواقف^(٢))؛ لئلا يتجه شيء من الاستدراك والتأويل الذي ذكره

(١) المشار إليه بقوله: «وهنا شيء آخر»، على الوجه الذي قررنا قبل هذا المبحث (منه)

(٢) (١/٤٤-٤٥)

الشريف لدفعه^(١)، [ثم إن تعبير الشارح بـ «المصدر» بدل «الإصدار» تنبيه على أن المراد بالفعل الحاصل بالمصدر، لا المعنى المصدري^(٢)].

[قوله: «هو ذات الله، من حيث عدم الجوهرية» فيلزم أن لا تكون المسائل من القضايا المعتمدة في العلوم^(٣)].

قوله: «لأن كثيراً من مباحث الأمور العامة»؛ كالحدة والكثرة، والجواهر، مثل الجوهران لا يتداخلان، والأعراض، مثل الأعراض لا تنتقل، بحث عن أحوال الممكنات لا من حيث استنادها إلى الواجب، بل من حيث توقف إثبات العقائد الإسلامية عليها.

قوله: «قلنا ما يبين»، قال الحبر الشريف: «تجوز أن تكون مبدئ أعلى علوم الشرع مبنية في علم غير شرعي، ويحتاج بذلك إليه ممّا لا يجترئ إليه إلا فلسفي أو متفلسف يلخص من فضلات الفلاسفة، وتشبه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية ممّا لا يتفوّه به محض^(٤)»، انتهى، وبياد دفع التشبيه: أن قياس أعلى العلوم إلى ما دونه قياس مع الفارق، مع أن ذات المسائل لا يتوقف عليها، ولا يكون مبادئها مبنية في علم العربية، بل غايته أن يتوقف علم الأصول في ترتب الاستنباط عليه، وبالجمله فرق بين التوقف وبين الارتباط في الجملة^(٥).

(١) المصدر السابق، والمراد قول السيد: «(و) عن (أحكامه) فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه أم لا... ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام».

(٢) زيادة من نسخة (لا له له)

(٣) زيادة من نسخة (لا له له)

(٤) ٦٠/١ ولا حظ حاشية السالكوتي

(٥) وإن كنت في ريب فيما ذكرنا فاستوضح بما ذكرنا في إثبات التعريف بالمفرد؛ من أن التصور =

• حاشية المروسي •

فإن قلت: هذا يبطل المبدئية - التي هي بعض^(١) الأمور المتقابلة المذكورة - بقوله: «على سبيل الاستطراد، أو على سبيل الحكاية، أو على سبيل المبدئية»، والباقيان يكفيان في توجيه كلام الأزموي وصاحب (الصحائف)، قلت: لفظة «أو» ههنا تنويعية لا تشكيكية، كما أشار إليها بإيراد الأمثلة للأمور المذكورة.

[ثم إن رأي الشريف: «أن علماء الكلام قد دونوا الكلام بحيث لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فلذلك أخذوا موضوعه أعم، بحيث يتناول العقائد، وما يتوقف عليه، سواء كان التوقف باعتبار مواد الأدلة، أو باعتبار صورها، فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبهم]»^(٢) في علمهم. قيل عليه: إن من رأيه هذا كيف يحترز في تعريف الكلام عن المنطق؛ إذ لا معنى في تعريف العلم [بما ذكر قيد يوجب خروج بعض أجزائه، وليس بشي؛ لأن ما يُحترز عنه ما يبحث عن المعلومات من حيث الإيصال إلى معلوم قاطعاً، وما جعل جزءاً يُبحث عنها من حيث الإيصال إلى العقائد الدينية، فمن لم ينتبه لاختلاف الدوات باختلاف العنوانات قال ما قال^(٣)].

قوله: «من مبادئ الطبيعي، ومن مسائل الفلسفة الأولى»، أمّا أنه من مبادئ الطبيعي وليست من مسأله؛ فلا أن موضوعه الجسم الطبيعي من حيث التغير، وإثبات موضوع العلم وأجزائه لا يكون مسألة في ذلك العلم، على ما عرف في موضعه، وأمّا أنه من مسائل الإلهي؛ فلا أنها من الأحوال التي لا تحتاج إلى المادة في الوجود، فإن إثبات المادة والصورة لا يحتاج إلى المادة، على ما لا يخفى، فقد عرف أن الإلهي

بالوجه السابق على الطلب له مدخل بالذات في الطلب، وفي المطلوب بالواسطة، وليس جزءاً بذلك الاعتبار، فما يطلب به معرفاً كان أو دليلاً، ولا يُعتبر فيهما ترتيب به وبين غيره (منه)

(١) في النسخة الأصل: «بمعنى».

(٢) شرح المواقف (١/ ٥٧-٥٩)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

• طالع دوسرو •

هو العلم الباحث عن أحوال لا تحتاج إلى المادة في الوجودين.

قوله: «من مسائل الطبيعي، ومن مبادئ الإلهي»، أما أنه من مسائل الطبيعي؛ فلأن عدم التركيب من أجزاء لا تتجزأ من أعراض الجسم الطبيعي، ولأن تجزئة الأجزاء وعدمها عارضة للأجزاء التي هي أجسام طبيعية عند الفلاسفة، وأما أنه من مبادئ الإلهي فظاهر؛ لتوقف إثبات الهيولي والصورة على نفى الجزء الذي لا يتجزأ؛ لأنه لو تألف الجسم من أجزاء لا تتجزأ لم يكن متصلاً بالحقيقة، وإثبات المادة يتوقف عليه، كما بين في موضعه.

قوله: «في علم أدنى أو أعلى»، لا يخفى أن الشرعي منهما وإن جاز البيان فيهما، إلا أنه ليس لنا علم شرعي يُبين في ما نحن بصدده، وأما غير الشرعي منهما فمما لا يجري البيان فيهما، كما تحققت سابقاً.

قوله: «وهنا شيء آخر»^(١)، يريد بعد توجيه المقيّد توجيه ما أخذ من القيد: بأن

(١) نسخة (لأله لي): قوله: «وهنا شيء آخر»، والمقصود من نقل هذا الكلام تصحيح تعريف (الصحائف)، ودفع ما أورده بقوله: «فإن قيل: لو كان الموضوع... إلخ، يعني: أن حيث الاستناد ليست جهة للبحث، كما يفهم من قول المورّد: «بحث عن أحوال الممكنات لا من حيث استنادها...»، بل قيد للعروض، بمعنى: أن عروض كل حال من أحوال الممكنات من حيث إنها واقعة في المسائل المدونة، مع قطع النظر عن الباحث لهذه الحيثية، لا من حيثية أخرى، فاندفع ما قيل [القاتل المولى الطوسي]: من أن قول شارح (الصحائف) يقتضي أن يكون قيد حيثية الاستناد ضائعاً؛ لأنه ما من حال من أحوال الممكنات إلا مستندة إليه تعالى، بطريق الاختيار أو الوجوب، وبغير واسطة أو بواسطة، على المذهبيين. بقي هنا كلام؛ وهو أن قيد الحيثية - على تقدير أن يكون قيداً للبحث - يمكن أن يُصحح تعريف (الصحائف)؛ بأن يقال: معنى البحث عن أحوال الممكنات من جهة الاستناد أن يكون الاستناد ملاحظاً إجمالاً فيها، فلا يجب ملاحظته في كل مسألة مسألة، ولا لمعوق الأحوال لموضوعاتها بواسطة هذه =

• حاشية دروسوي •

حيثية الاستناد ليس جهة للبحث تلا حظ في جميع المباحث، بل قيد للعروض، بمعنى: أن عروض كل حال من أحوال الممكنات من حيث الاستناد في نظر المدون حين تدوينه، وإن لم يلزم ملاحظة عروضها من هذه الحيثية بالنسبة إلى الباحث مطلقاً، فاندفع ما قيل: من أن قول شارح (الصحائف) يقتضي أن يكون قيدٌ حيثية الاستناد ضائعاً؛ لأنه ما من حال من أحوال الممكنات إلا مستندة إليه تعالى، بطريق الاختيار أو الوجوب، بغير واسطة أو بواسطة، على المذهبيين.

قال: (واعترض بأن إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام، وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه، حتى ينتهي إلى ما موضوعه بين الوجود، كالوجود من حيث هو):

أقول: لمّا كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إفاضة للحقائق، وإفادة لمّا عسى أن يستعان به في التفصّي عن المضائق، وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة والمعاد، وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات، فلذا اقتصر القوم في إبطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده، أو مع ذات الممكنات من جهة الاستناد، على أنه لو كان كذلك لمّا كان إثباته من مطالب الكلام؛ لأن موضوع العلم لا يبين فيه، بل في علم أعلى إلى أن ينتهي إلى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود، وذلك لأن حقيقة العلم إثبات الأعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة، ولا خفاء في أنها بعد الهلية البسيطة؛ لأن ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له، لكن لا نزاع في أن إثبات

= الحيشية البتة، أو لا ترى أن معنى الإيصال في الميزان: أن يلاحظ في كل مسألة مسألة، بل الوجدان يُكذّب من ادّعى ملاحظتها فيه، نعم يلاحظ إجمالاً قبلها وخلالها.

الواجب بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب الكلام، ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار أو الإيجاب بلا وسط في الكل أو بوسط في البعض بحث آخر، والقول بأن إثباته إنما هو من مسائل الإلهي دون الكلام ظاهر الفساد، والآن لكان هو أحد العلوم الإسلامية بل رئيسها ورأسها، ومبنى القواعد الشرعية وأساسها.

وأجاب بعضهم بأنه جاز ههنا إثبات الموضوع في العلم لوجهين:

الأول: أن الوجود من أعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود، بخلاف سائر العلوم؛ فإن الوجود إنما يلحق موضوعاتها لأمر مباين.

وكان هذا مراد من قال: موضوع العلم إنما لا يبين فيه إذا كان البحث فيه عن الأحوال التي هي غير الوجود، وإلا فهذه التفرقة مما لا يشهد به عقل ولا نقل، بل ليس لها كثير معنى.

فإن قيل: هذا لا يصح على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية، وهو ظاهر، ولا على رأي من يجعله زائداً مشتركاً؛ لأن العرض الذاتي يكون مختصاً.

قلنا: سواء كان ذاته نفس الوجود أو غيره، فإما أن يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب، أو لا فيسقط أصل الاعتراض.

الثاني: لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه، فلا بد من بيانه فيه.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلائنه ليس من شرط العرض الذاتي أن لا يكون معلوماً للغير، بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضاً ذاتياً للإنسان، والحركة والسكون للجسم، والاستقامة والانحناء للخط، إلى غير ذلك.

وأما ثانياً: فلائنه يلزم أن لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسألة في شيء من العلوم، فلا يصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى.

وأما ثالثاً: فلائن قولهم: «موضوع العلم لا يبين فيه» بعد تقدير أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية للموضوع، يكون حينئذ لغواً من الكلام؛ لأن ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه، وما لا يبين ليس بعرض ذاتي.

وأما رابعاً: فلائنه لا يبقى قولهم «الكل علم موضوع ومبادئ ومسائل» على عموميه؛ لأن معناه التصديق بالية الموضوع وهلية البسيطة، وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل.

وأما خامساً: فلائن تصاعد العلوم إنما هو بتصاعد الموضوعات، فلا معنى لكون علم أعلى من آخر سوى أن موضوعه أعم، فينبغي أن يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود أو المعلوم، وإلا فالإلهي أعلى منه رتبة، وإن كان هو أشرف من جهة، وقد عرفت أن ما يبين فيه موضوع علم شرعي أو مبادئه لا يلزم أن يكون علماً شرعياً، بل يكفي كونه يقينياً وعلى وفق الشرع.

فإن قيل: فقد آل الكلام إلى أن الوجود المخصص لموضوع الصناعة وإن كان من أعراضه الذاتية لا يبين فيها، لكون نظرها مقصوراً على بيان هليته المركبة، بل يكون مسلماً في نظرها لكونه ييناً أو مييناً في صناعة أعلى، وحينئذ يتوجه الإشكال بأن بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة، وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ممّا هو مسلم الوجود.

قلنا: موضوع الصناعة الأعلى أعم، ووجوده لا يستلزم وجود الأخص، فبين فيها وجود الأخص بأن يبين فيها انقسام الأعم إليه وإلى غيره، وأنه يوجد له هذا القسم، ويكون ذلك عائداً إلى الهلية المركبة للأعم. مثلاً يبين في الإلهي أن بعض الموجود

جسم، فبين وجود الجسم، وفي الطبيعي أن بعض الجسم كره، فبين وجود الكره، وعلى هذا القياس. وربما يتنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قاذبة في بعض ما سبق.

• حاشية البير •

قوله: «فلذلك اقتصر القوم في إبطال كون موضوع الكلام... إلخ، يعني: اعترضوا على كون الذات موضوعاً: بأنه لو كان كذلك لما كان إثباته من مطالب الكلام، ولم يعترضوا أيضاً بأنه لو كان كذلك لما كانت تلك المباحث الحكمية الموردة في الكلام من مسائله؛ إذ لا يُبحث فيها عن أحوال الذات، ولا من التمكنات من جهة الاستناد.

قوله: «ولا خفاء في أنها بعد الهئية البسيطة؛ لأن ما لا يُعلم ثبوته لا يُطلب ثبوت شيء له»، وهذا أولى من عبارة شرح (المواقف) حيث قال: «لأن المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه، ولا شك أنه يتوقف على وجوده...»^(١) إلخ؛ إذ لا محذور فيه؛ وذلك لأن غاية ما لزم توقف إثبات وجود الموضوع على وجوده في نفسه، ولا عكس، فلا محذور إلا أن يُقال: المراد من قوله: «يتوقف على وجوده»؛ أي: على العلم بوجوده.

قوله: «ثم كونه مبدأ الممكنات»، رد لما يتوهم من أن المطلب الكلامي هو كونه تعالى مبدأ الممكنات... إلخ، يعني: أن إتيته تعالى مبين في الإلهي، مسلم في الكلام، وأما استدلال المتكلمين على وجوده تعالى فليس استدلالاً على الإتيته؛ إذ مقصودهم بيان انتهاء جميع الموجودات إليه تعالى، وكونه مبدأ لها، وذلك صفة من صفاته تعالى، وإن لزم منه ثبوت الإتيته، وهذا ما ذكره الأرموي، ونقله الإمام البيضاوي في (المصباح)^(٢)، ومحصول الرد: أن ذلك بحث آخر مغاير لإثبات الواجب، بمعنى إقامة البرهان على وجوده، وهذا أيضاً مطلب كلامي، ولعل تفسير إثبات الواجب

(١) (٤٥/١)

(٢) لاحظ: (١٥٠)، وليس فيه ما ذكره المحشي صريحاً.

• حاشية السيار •

بهذا المعنى للاحتراز عنه، ويردُ عليه: أنه إن أراد من الآخريّة مجرد المغايرة فلا كلام فيه، لكنه غير مفيد، وإن أراد أن هذا بحثٌ آخرٌ مذكورٌ فيه أيضًا على حدة، فهو غير مستقيم على رأي الشارح، فإنه يزعمُ - كما سيأتي - أن إثبات الواجب يتوقف على إبطال الدور والتسلسل^(١)، وههنا زيادة كلام ذكرناها في (الرسالة الخانية)^(٢).

قوله: «والقول بأن إثباته... إلخ، مبناه: على منع أن إثبات الواجب من أعلى

مطالب الكلام.

قوله: «وإلا لكان هو أحد العلوم الإسلامية... إلخ، فإن قيل: لا يلزم من كون هذه المسألة مبنية في الإلهي كون الإلهي أحد العلوم الإسلامية، قلنا: مبنى الكلام على أن أعلى العلوم الشرعية لا يجوز أن يكون مستمدًا من علم غير شرعي، فلا بد أن يكون ما يستمدُّ هو منه علمًا شرعيًا. واعلم أن هذا مبنيٌّ على التحقيق، وإن لم يرَضَ به الأرموي رحمه الله.

قوله: «لا يصحُّ على رأي من يجعل الوجود نفس الماهية»، بمعنى: أنه عينها، لا بمعنى: عدم الامتياز في الخارج؛ إذ ذلك لا يُنافي الحمل، بل المحمول ينبغي أن يكون حاله كذلك مع الموضوع، ومن ههنا يخرج جواب آخر عن الشبهة؛ بأن يُقال: لا يلزم من العينية عدم صحة الحمل؛ لأنَّ العينية الثابتة - على ما سيأتي - بمعنى: عدم الامتياز في الخارج.

قوله: «فيتم الاعتراض أولاً، فيسقط أصل الاعتراض... إلخ، أورد عليه: أنه لا شك في وجود تلك القضية الكسبية، لكن محمولات المسائل يجب أن تكون أعرافاً

-
- (١) فليس هنا إثبات وجود الواجب غير إثبات المبدئية، وإن لزم الوجود، فلا يرد: أنه يجوز أن يكون بعض المسائل مبدأ البعض (منه)
- (٢) وتسمى الرسالة الخاقانية.

• حاشية السهام •

ذاتية لموضوع العلم، وهو حاصل إذا كان الموضوعُ المعلوم أو الموجود، بخلاف ما إذا كان هو الذات، فكيف يتمُّ الجواب، أو يسقط أصل الاعتراض؟ وحاصله: أنَّ سلمنا أن مهنا مسألة محمولها الوجود، إلّا أنه يجوز أن يكون ذلك بناءً على كون الموضوع هو المعلوم أو الموجود، لا على كونه الذات، وحينئذ لا يلزم أن لا يكون العَرَضُ الذاتُ مختصّاً؛ لأنه وإن كان غير مختصٍّ بالنظر إلى موضوع المسألة، لكنه مختص بالنظر إلى موضوع العلم، وأنت خيرٌ بأن للسائل أن يعود ويقول: «على تقدير كون الذات موضوعاً على ما رأينا، إمّا أن يكون هناك مسألة...» إلخ فتأمل.

قوله: «بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ»، وهذا بظاهره يتناول العارض بواسطة أمر داخل أعم، إلّا أن المقصود نفْيُ عدم معلوليّة العَرَضِ الذاتي للغير، لا تحقيق العَرَضِ الذاتي، واعتُرِضَ أيضاً: بأن الوجود للممكنات أيضاً بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ؛ لأنّه يلحقها بواسطة لحوقه للواجب تعالى، والجواب: أنه ذهول عن معنى اللحوق والتوسط فيه، وتحقيقه في بحث الموضوع في المنطق، حيث فرّقوا بين الوسطة في العروض والوسطة في الثبوت.

قوله: «وأما ثالثاً: فلأن قولهم: موضوع العلم...» إلخ، يرُدُّ عليه: أن هذا النظر لا يختصُّ بما زعم هذا القائل، بل لا تعلق له به؛ لأنّ زعمه: أن موضوع العلم يُبين فيه، بل هذا في الحقيقة عينُ كلام هذا القائل، فإنه يقول: الموضوع يُبين وجوده في العلم إذا كان عَرَضاً ذاتياً، ولا يُبين إذا لم يكن عَرَضاً ذاتياً، والجواب: أن هذا الوجه إيراد على قوله: «وكانَ هذا مراد من قال: موضوع العلم...» إلخ؛ يعني: أن هذا لغوٌ من الكلام، فيكون تسليمُه ارتكاباً له.

قوله: «بعد تقرُّر أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية...» إلخ هذا مسلم إذا كانت حقيقة العلم نفس المسائل، وأما^(١) أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية

(١) السياق في نسخة حالت أفندي وعدنان هكذا: «وأما إذا كانت عبارة عن الموضوع والمبادئ» =

• حاشية السبأ •

ذاتية لموضوع العلم، وهو حاصل إذا كان الموضوعُ المعلومُ أو الموجودُ، بخلاف ما إذا كان هو الذات، فكيف يتم الجواب، أو يسقط أصل الاعتراض؟ وحاصله: أننا سلمنا أن ههنا مسألة محمولها الوجود، إلا أنه يجوز أن يكون ذلك بناءً على كون الموضوع هو المعلوم أو الموجود، لا على كونه الذات، وحينئذ لا يلزم أن لا يكون العرض الذاتي مختصاً؛ لأنه وإن كان غير مختص بالنظر إلى موضوع المسألة، لكنه مختص بالنظر إلى موضوع العلم، وأنت خيرٌ بأن للسائل أن يعود ويقول: «على تقدير كون الذات موضوعاً على ما رأينا، إما أن يكون هناك مسألة...» إلخ فتأمل.

قوله: «بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ»، وهذا بظاهره يتناول العارض بواسطة أمر داخل أعم، إلا أن المقصود نفي عدم معلوليّة العرض الذاتي للغير، لا تحقيق العرض الذاتي، واعتراض أيضاً: بأن الوجود للممكنات أيضاً بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ؛ لأنه يلحقها بواسطة لحوقه للواجب تعالى، والجواب: أنه ذهول عن معنى اللحوق والتوسط فيه، وتحقيقه في بحث الموضوع في المنطق، حيث فرّقوا بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت.

قوله: «وأما ثالثاً: فلأن قولهم: موضوع العلم... إلخ، يرد عليه: أن هذا النظر لا يختص بما زعم هذا القائل، بل لا تعلق له به؛ لأن زعمه: أن موضوع العلم يُبين فيه، بل هذا في الحقيقة عين كلام هذا القائل، فإنه يقول: الموضوع يُبين وجوده في العلم إذا كان عرضاً ذاتياً، ولا يُبين إذا لم يكن عرضاً ذاتياً، والجواب: أن هذا الوجه إيراد على قوله: «وكان هذا مراد من قال: موضوع العلم... إلخ؛ يعني: أن هذا لغو من الكلام، فيكون تسليمه ارتكاباً له.

قوله: «بعد تقرّر أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية...» إلخ هذا مسلم إذا كانت حقيقة العلم نفس المسائل، وأما^(١) أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية

(١) السياق في نسخة حالت أفندي وعدنان هكذا: «وأما إذا كانت عبارة عن الموضوع والمبادئ»

• حاشية السياتر •

للموضوع، فإن ذلك إنما هو حال المسائل.

فإن أجيب: بأن الواقع جزءاً هو الهلّة البسيطة المسلمة، وكذا المبادئ البيّنة أو المسلمة، ردّ بالمنع، وبأنه قد يكون من المبادئ ما يكون غير بيّن، فينقل من برهانه ما تحقّقه بقدر ما يُمكن معه بناء المسائل عليه.

قوله: «وما لا يبيّن ليس يعرض...» عكس نقيض الأول، فلهذا أورده، وإلا كان المناسب أن يقول: «وما ليس يعرض ذاتي لا يبيّن فيه...» إلخ.

فإن قلت: ما لا يبيّن في العلم لا يلزم أن لا يكون من الأعراض الذاتيّة؛ لجواز اشتراك العلمين في موضوع واحد، فيبحث في علم عن بعض أعراضه الذاتيّة، وفي آخر عن بعض آخر، قلت: اشتراك العلمين في الموضوع الواحد إنما يكون إذا اعتبر فيه قيدان مختلفان باعتبارهما يختلف موضوعا العلمين، نعم يجوز ذلك مطلقاً^(١) عند من يجوز الامتياز بالمحمولات، على ما أشرنا إليه فيما قبل.

قوله: «وأما رابعاً: فلأنه لا يبقى قولهم: لكل علم موضوع ومباد...» إلخ، يرد عليه: أنه لا يلزم من إثبات موضوع العلم في العلم كونه من مسائله؛ وذلك لأنّ إذا فرضنا أن حقيقة العلم هي الموضوع والمبادئ والمسائل، فكل ما يبيّن فيه لا يلزم أن يكون من قبيل المسائل؛ لجواز أن يكون البعض من قبيل الموضوع أو المبادئ، ولهذا عرّف مسائل هذا العلم بقوله^(٢): «هي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية»، والجواب: أن التزام المجيب بقوله: «جاز إثبات الموضوع في العلم...» إلخ كان بناءً على كلام المعترض بقوله: «لكن لا نزاع في أن إثبات الواجب، بمعنى: إقامة البرهان

= والمسائل فلا نسلم أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض...».

(١) إشارة إلى منشأ الغلط (منه)

(٢) ولم يقل: «هي ما يبرهن عليها فيه» (منه)

• حاشية السيار •

على وجوده من أعلى مطالب الكلام»، فحينئذ يكون المراد من جواز إثباته في العلم: إثباته على أنه من مسائله.

قوله: «وأما خامساً: فلأن تصاعد... إلخ، قيل: هذا إيراد على الوجه الثاني من الجواب، تقريره: أن ما ذكر من أنه لا علم شرعي فوقه... إلخ، لا يلجأ إلى أن يجعل ذات الله تعالى هو الموضوع، ويضطر إلى بيان الموضوع في العلم، بل كان ينبغي حينئذ أن يؤخذ موضوع الكلام أعم من ذلك، كالموجود أو المعلوم؛ لأننا يلزم كون الإلهي أعلى من الكلام؛ إذ تصاعد العلوم... إلخ، فالقول بما يؤدي إليه إن لم يكن ترك واجب، فلا نزاع في أنه ترك ما ينبغي، ولا يخفى عليك أن محصول الاعتراض على الأرموي: هو أن كون الذات ميتة في علم الكلام، يُنافي الموضوعية فيه، فأجاب: بأنه لا منافاة؛ لأنه لا علم شرعي فوقه، حتى يُبين فيه، فلا بد من بيانه فيه، وخلاصته: أن ما ذكر من القاعدة في تبين الموضوع إنما هو فيما إذا كان علم أعلى فوقه، أما إذا لم يكن فوقه علم فلا بد من بيانه فيه، فالسؤال عليه: بأنه يلزم كون الإلهي أعلى غير موجه من المعارض؛ ضرورة أن المحذور الذي أوردته هو ذاك لا هذا، نعم يُمكن أن يُقال^(١): لا ضرورة في أن يجعل الذات موضوعاً، ويلتزم جواز تبين الموضوع فيه، بل يجوز أن يُجعل الموضوع أمراً أعم بين الهلّة، كالمعلوم والموجود؛ كيلا يلزم تبين موضوع العلم فيه، ولا يهدم القاعدة القائلة: إن موضوع العلم لا يبين في العلم، بل في الأعلى، والأولى أن يُقال: الخامس اعتراض على محصول الوجهين؛ وهو أن التزام كون الذات موضوعاً، ودفع ما يُورد عليه يقتضي أن يكون الإلهي أعلى منه^(٢)، فيلزم كون العلم الغير الشرعي أعلى من العلم الشرعي، سيما رئيس العلوم الشرعية.

(١) ابتداء لا في رد جواب الاعتراض المذكور (منه)

(٢) لأن تصاعد العلوم... إلخ (منه)

• حاشية السنيان •

قوله: «وقد عرفت أن ما يُبين فيه موضوع علم شرعي... إلخ، جوابٌ عمّا يَرُدُّ على قوله: «والأفلا إلهيُّ أعلى رتبة منه»، تقريرُ الورود: أن الإلهيَّ إنما يكون أعلى منه، أن لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير الشرعي؛ بناءً على أن بيان موضوع العلم الأخصَّ إنما يكون في الأعمَّ، وهو غير جائز، وتقريرُ الجواب ظاهر، وقد يُقال: إنَّه ردُّ على الوجه الثاني من الوجهين بطريق آخر، وتقريرُه: أن ما ذكر من قوله: «لا علم شرعي فوق الكلام يُبين موضوعه فيه»، لا يفيد ما فرَّع عليه من قوله: «فلا بدَّ من بيانه فيه»؛ لما عرفت: من أن ما يُبين فيه موضوع علم شرعي أو مبادئهُ لا يلزم أن يكون علمًا شرعيًّا، بل يكفي كونه يقينيًّا، وعلى وفق الشرع، وأراد به ما ذكره سابقًا من قوله: «قلنا: ما يُبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون أعلى، ولا أن يكون علمًا شرعيًّا» إلا أنه ضَمَّ إلى المبادئ الموضوع؛ لأنه مثلها في توقف المسائل عليها، إلا أن القولَ بذلك في الموضوع يقتضي كون العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعيَّة؛ ضرورة أن رئاسة الكلام لسائر العلوم الشرعية لأجل أن بيان ذات الله تعالى فيه، فإذا بُيِّنَ في الإلهيِّ فقد وجد علَّةُ الرئاسة فيه، فالاجترأُ عليه لا يُلائم المُتدبِّين^(١)، ورُدُّ أيضًا: بأن هذا مخالفٌ لما ذكر أولاً من قوله: «والقولُ بأن إثباته من مسائل الإلهيِّ دون الكلام ظاهرُ الفساد»، اللهمَّ إلا أن يُقال: إن هذا أيضًا مقصود في قوله: «لكنة قاذحة في بعض ما سبق».

قوله: «وأنه يوجد له هذا القسم...»^١، هـ، فإن قلت: وجودُ القسم له لا يستلزم وجود القسم في نفسه^(٢)؛ لأن الوجودَ الارتباطيَّ لا يستلزم الحملِي، قلت: وجود قسم الموجود للموجود يستلزم الوجود.

لا يقال: وجود الأعم - الذي هو المقسم - لا يستلزم وجود الأخص؛ لأننا

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «التدين».

(٢) على أن وجود القسم له مآله أن قسمًا منه موجود (منه)

• حاشية السنيان •

نقول: إذا قُسمَ الأعمُّ مع وصف الوجود يلزم ذلك، وإليه أشار بقوله: «مثلاً يبين في الإلهي أن بعض الموجود جسم...» إلخ.

قوله: «ويكون عائداً إلى الهلّة المركبة...» إلخ، فيه إشارة إلى دفع شبهة؛ وهو أنه إذا جاز إرجاع البحث عن الوجود إلى الهلّة المركبة فلم لم يُبحث في الصناعة الأدنى، إذا كان العذر عدم كونه هلّة مركبة، ومحصول الجواب: أن إمكان الإرجاع إنما يتصور في الأعلى.

قوله: «فتبين وجود الجسم...» ا. هـ، إشارة إلى أن وجود الجسم لم يكن مسألة في العلم الأعلى، بل لزم تبينه من مسألة ذلك العلم، فلم يلزم كون الهلّة البسيطة مسألة في الأعلى أيضاً.

قوله: «وربما تنبه القطن من هذا الكلام لنكتة قاذحة في بعض ما سبق...» إلخ، تقدح في الوجه الثاني من النظر؛ لأنه لا يلزم من عدم كون الوجود من الأعراض الذاتية عدم بيان وجود الموضوع في العلم الأعلى؛ لجواز أن يكون البيان على الوجه المذكور هنا، بأن لا يكون مسألة من الأعلى، ولكن يلزم تبينه من مسألة فيه، وفي الوجه الثالث؛ لأنه إن أراد أن وجود الموضوع عرض ذاتي من باب الهلّة البسيطة فهو غير مفيد؛ لأن الصناعة مقصورة على بيان الهلّة المركبة، وإن أراد أنه من الهلّة المركبة فبطلانه لا يخفى، وبالجمله لما كانت حقيقة العلم عبارة عن إثبات الأعراض الذاتية للشئ، على ما هو معنى الهلّة المركبة، لم يكن قولهم ذلك لغواً من الكلام؛ لجواز أن يكون إثبات وجود الموضوع عرضاً ذاتياً، ومع ذلك لا يبين فيه؛ لكونه هلّة بسيطة. فإن قلت: هل يقدح هذا فيما مهدّ من الأصل الذي هو إطلاق قوله: «جعلوا كل طائفة من الأعراض الذاتية...» إلخ؛ إذ بيان وجود الموضوع خارج عنه، قلت: لا، لأن المراد الأعراض الذاتية التي يكون إثباته من باب الهلّة المركبة، لما عرفت،

• حاشية السبأ •

ومن توهم أن القدرَ فيما سبق من حيث إنه جعل هنا بيان وجود الجسم عَرَضًا ذاتيًا للموجود... إلخ، وقد سبق أن الأخص من موضوع الصناعة لا يكون عَرَضًا ذاتيًا له، فقد خفي عليه أن العَرَضَ الذاتيَّ يجوز أن يكون أخص من معروضه، إذا لم يحتج في عروضه إلى أن يصير نوعًا معينًا يتهيأ لقبوله، وهذا كما جعلوا الحركة والسكون من الأعراض الذاتية للجسم، الذي هو موضوع الطبيعي.

• حاشية الروسوي •

قوله: «فلذا اقتصر القوم» أي: لعدم تجاوز أصل الكلام عما ذكر، اقتصر القوم في الإبطال على ما ذكره، وإلا أي: وإن تجاوز أصل الكلام عما ذكر، فليقوم فسحة في الإبطال: بأنه لا معنى لتخصيص الموضوع إذا عمَّ البحث في الأصل.

قوله: «ثم كونه مبدأ للممكنات...» إلخ، رد لما قال الأبهري^(١): «إن مقصودهم من إثبات إنية ذات الله تعالى في الكلام بيان انتهاء جميع الموجودات إليه، وكونه مبدأ لها، وذلك [صفة]^(٢) من صفاته المختصة به، فيكون بحثًا عن أعراضه الذاتية، وهذا]^(٣) كما أن الحكم يُثبت إثنية الواجب في الإلهي لذلك»^(٤)، فردّه النحرير^(٥): «بأنه لا نزاع ولا خفاء في أن نفس إثبات الواجب بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب الكلام، مع قطع النظر عن اعتبار كونه مبدأ، ثم كونه مبدأ على الوجه المذكور

-
- (١) هو سيف الدين أحمد الأبهري المتوفى في القرن الثامن، له حاشية على شرح المختصر لابن الحاجب وشرح على المواقف، وشرحه هذا هو مادة السيد الجرجاني في شرحه، وليس الأثير الأبهري ت: ٦٦٣ هـ (كشف الظنون ٢/ ١٨٥٣)
- (٢) زيادة من شرح المواقف للأبهري.
- (٣) زيادة من المحشي على الأبهري.
- (٤) انظر: شرحه على المواقف خ ٨-ب أول سطر، انظر: مكتبة بني جامع، تحت رقم (٧٤٨)
- (٥) أي: التفازاني.

• عائدة الدروسى •

ببحث آخر^(١)، إنما يُعرض له في الكلام بعد إثبات الواجب تعالى وإقامة البرهان عليه، لا أن المقصود من إثبات إثباته بيان انتهاء الموجودات، كما توهم الأبهري^(٢).

قوله: «والقول بأن إثباته»، قال به الأزموي؛ حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الإثنية في الكلام، مُبيناً في الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، المنقسم إلى الواجب وغيره.

قوله: «لأمر مباين»، هو العلة المقتضية لوجوداتها.

قوله: «وإلا فهذه التفرقة ممّا لا يشهد به...» إلخ؛ إذ لا فرق بين حال وحال بعد أن يكون كل منهما من أحوال الموضوع في البحث عنه في علم، فوجب أن يُحمل على أن موضوع العلم إنما لا يُبين فيه إذا لم يكن وجوده من أعراضه الذاتية، واقتصر البحث على أحواله، التي هي غير الوجود، التي هي من غير أعراضه الذاتية، أما إذا كان وجوده من أعراضه الذاتية فلا شك أنه يجوز البحث عنه في ذلك العلم؛ إذ بحثه عن الأعراض الذاتية لموضوعه ووجوده منها على هذا التقدير.

قوله: «بطريق الوجوب»، دفع لقوله: «ولا على رأي من يجعله...». هـ أراد بتمام الجواب كون الذات موضوعاً، مع أن إثباتها من مقاصد الكلام، وبسقوط الاعتراض كونها موضوعاً بدون أن يجعل إثباتها من مقاصده، على فرض أن لا يكون هناك قضية كسبية.

(١) إلى هنا ينتهي كلام التحرير.

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): هذا على تقدير أن لا يتوقف إثبات الواجب على إبطال الدور والتسلسل، كما زعمه القائل، فيكون الكلام معه إزامياً، فلا ينافيه ما قال الشارح في (الإلهيات): من توقف إثبات الواجب على إبطال الدور والتسلسل، على أن الكلام يتم بأن المقصود الأصلي لإثبات الإثنية، وأما بيان الانتها فهو كلام آخر، فذكر لإثبات الإثنية، لا أنه المقصود بالبحث، ومن لم يتعطل لما قال ما قال (منه)

• حاشية البردسوي •

اعلم أن للواجب وجودين؛ خاصٌّ ومطلق، فالوجود المطلق زائد بالاتفاق بين الفلاسفة وجمهور المتكلمين، إلا أنه مشككٌ عند الفلاسفة، ومتواطئٌ عند المتكلمين، وأما الوجود الخاص للواجب فعينه عند الفلاسفة، وزائدٌ عند المتكلمين، ومعنى اشتراكه عندهم ليس هو بعينه وجود الممكن الخاص به، وإلا لَمَا كان خاصًا به، بل معناه أنه مشتركٌ نوعًا؛ بمعنى: أن الوجود الخاص للواجب والوجود الخاص للممكن يشتركان في معنى الوجود، الذي هو نوعٌ بالنسبة إليهما، وهذا بخلاف ما عند الفلاسفة؛ فإن الوجود مُشككٌ عندهم، على ما بينا، ووجود الواجب الخاص مخالفٌ بالحقيقة لوجودات الممكنات، لا أن يكونا متفقين بالنوع، كما هو مذهب جمهور المتكلمين، إذا عرفت هذا تحققت أن الوجود الخاص للواجب تعالى الزائد عليه مختصٌّ به، فيكون عرضًا ذاتيًا، ولا يُنافيه كون نوع الوجود مشتركًا، فالمحمول في قولنا: «الله تعالى موجودٌ بوجوده الخاص الواجب»، عرضٌ ذاتي مختصٌ بالواجب، وعرفت أن قوله: «ولا على رأي من يجعله زائدًا مشتركًا»؛ كلامٌ صدر من غير روية، كما أن ما نقله شارح (المواقف) من الجواب بقوله: «أجيب: بأن الوجود [المطلق]»^(١) مشتركٌ بين الموجودات بأسرها، فلا يكون عرضًا ذاتيًا لشيء منها»^(٢)؛ جوابٌ صدر من غير تحقيق، وأما على مذهب من يجعل الوجود الخاص عينه فصحيح أيضًا؛ لأن معنى عينته: أنه عينه في الخارج، وهذا لا يُنافي كون الموجود المحمول عليه تعالى عرضًا ذاتيًا؛ إذ المحمول هو المفهوم، وهو عرضٌ ذاتي، وأما أن كون الوجود عينه في الخارج؛ بمعنى أنه لا اثنيَّة بحسب الهوية في الخارج، أي: ليس هنا هوية هو الواجب، وأخرى هو الوجود يُعرض له عُروض الأعراض الموجودة لمعرفة ذاتها، فلا يُنافي ما قلنا، ألا ترى أن من يقول بالعينية يُجوز الحمل ويجعله مفيدًا؟ والتحقيق في مذهب الحكماء: أن الواجب تعالى يجب أن يكون في أعلى مراتب الموجودية،

(١) زيادة من الشرح.

(٢) (٤٦/١)

• حاشية البروسوي •

فليس فيه للعقل سبيل إلى أن يفصله إلى ماهية ووجود خارجي وتشخص ووجود،
فالتصور والمتصور في انفكاك الوجود عنه تعالى محالان، وأوسط مراتب الموجودية
إمكان التصور، ولو استحال المتصور، كما على مذهب المتكلمين في الواجب،
وأدنى مراتبها إمكانهما، كما في وجود الممكن، وإنما أطنبنا الكلام في توضيح المقام
لتثبيت الأقدام.

قوله: «أما أولاً» إلى قوله: «وأما رابعاً»؛ رد على الوجه الأول لإثبات الموضوع
في العلم، ومنشأ غلط المجيب على تقرير النظر الأول عدم الفرق بين معني الذات؛
فإنه يُقال على ما يكون مقتضى الذات، وليس بمراد هنا، وعلى ما يكون منسوباً إلى
الذات؛ بأن يكون عروضة له أولاً بالذات لا بواسطة عروضة لشيء آخر، أو يكون
بواسطة أمر مساوٍ داخل أو خارج، محمول أو غير محمول، وبالجمله ما يكون
مساوياً له مختصاً به، على ما حققه بعضهم، وهذا هو المراد ههنا.

قوله: «يكون لغواً من الكلام»؛ لأنه إذا كان مبنى عدم البحث عن موضوع
العلم فيه ما ذكر في الوجه الأول: من عدم كونه عرضاً ذاتياً له، حتى إذا كان عرضاً
ذاتياً له، كما في الكلام يُبحث عنه، فقد اندرج هذا في قولهم: «إنه لا يثبت في العلم
غير الأعراض الذاتية للموضوع»، كما ذكره: «من أن ما وجوده عرض ذاتي... إلخ»،
فيبقى قولهم: «موضوع العلم لا يبين فيه» بعد تقريرهم هذا، لغواً ظاهراً، أما إذا كان
مبنى عدم البحث عن موضوع العلم ما ذكره من أن حقيقة العلم إثبات الأعراض
الذاتية للموضوع، ولا شك أنه متوقف على وجوده، فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً
محتوياً عنه، وإلا لتوقف الشيء على نفسه، فلا يندرج ذلك في تقريرهم المذكور،
وإن استلزم تقريرهم ذلك على الطريق المذكور؛ إذ قد قطع النظر في هذا التوجيه
عن حديث عدم كونه عرضاً ذاتياً، ولم يجعل ذلك على مبناه ليندرج فيه، لكنك
خير بأنه يدفع الدور: بأن إثبات العرض الذاتي - الذي هو غير الوجود - متوقف

• حاشية البروسوي •

عليه، وأما إثبات الوجود فيكفي فيه تصور الموضوع بوجه آخر، وبالجمله لم يتم الدليل العقلي على امتناع إثبات وجود موضوع العلم فيه، نعم يتم الدليل العقلي المفهوم من النظر الرابع، ألا أنه لا يؤول الاعتراض - على الأرمني حينئذ إلى ترك الأولى؛ لمخالفته الأمر المشهور، لا إلى ارتكاب الممتنع^(١)؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: «وأما رابعاً»، رد على الوجهين المذكورين لإثبات الموضوع في العلم.

قوله: «وأما خامساً»، رد على الوجه الثاني، يريد: أن ما ذكره من أنه لا علم شرعي فوق الكلام، لا يلجئه إلى أن يجعل موضوعه ذات الله تعالى، ويضطر إلى بيان الموضوع في العلم، فيلزم جواز ذلك للضرورة المذكورة، بل كان ينبغي حينئذ أن يؤخذ موضوع الكلام الأعم من ذلك، كالموجود أو المعلوم؛ لتلا يلزم كون الإلهي أعلى من الكلام؛ إذ تصاعد العلوم بتصاعد الموضوعات، فالتقول بما يؤدي إلى ذلك إن لم يكن ترك الواجب فلا خفاء في أنه ترك ما ينبغي. [ولك أن تجعل الخامس كالرابع ردًا على الوجهين، وتقريه ظاهر^(٢)].

قوله: «وقد عرفت...»، رد على الوجه الثاني بطريق آخر غير ما ذكره أولاً، وتقريه: أن ما ذكره من قوله: «لا علم شرعي فوق الكلام بين موضوعه فيه»، لا يفيد ما فرغ عليه من قوله: «فلا بد من بيانه فيه»؛ لِمَا عرفت من أن ما يبين فيه موضوع علم شرعي أو مبادؤه لا يلزم أن يكون علمًا شرعيًا، بل يكفي كونه يقينًا على وفق الشرع، وأراد به ما ذكره سابقًا من قوله: «قلنا: ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب أن يكون أعلى، ولا أن يكون علمًا شرعيًا»، ألا أنه ضم هنا إلى المبادئ الموضوع؛

(١) في النسخة الأصل: «إلا أنه لا يؤول الاعتراض - على الأرمني حينئذ إلى ترك الأولى؛ لمخالفته الأمر المشهور - إلى الارتكاب الممتنع؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية دروسوي •

لأنه مثلها في توقف المسائل عليها، إلّا أنّنا نقول: الإنصاف أن هذا من الشارح جراءة عظيمة، فإنه وإن أمكن أن يُجبر نفوسنا على مساعدته في المبادئ، مع أنه قد شنع عليه في ذلك الشريف أيضاً^(١)، لكن الطّباع آية عن مساعدته في الموضوع، وكيف يجوز مُتسرع متدبّر كون علم غير شرعي استبد^(٢) باختراعه ضلّال الفلاسفة، رأس العلوم الإسلامية وأساسها؟ وكأنه نسي ما ذكره فيما سبق من قوله^(٣): «والقول بأن إثباته من مسائل الإلهي دون الكلام ظاهر الفساد»، أو حكى ذلك عن غيره، وعول ههنا على ما زعم أنه الحق وعليه الاعتماد، وبالله التوفيق، وهو مُهْدٍ إلى سبيل الرشاد، هكذا أفاده المولى العلامة خضر شاه^(٤).

[قوله: «فتبين وجود الجسم»، إشارة إلى أن وجود الجسم لم يكن مسألة في الأعلى، فلم يلزم كون الهلية البسيطة مسألة في الأعلى أيضاً، بل لزم تبينه من مسألة ذلك العلم، إذا قُسم الموجود من حيث هو موجود^(٥)].

قوله: «النكتة قاذحة في بعض ما سبق^(٦)»؛ أي في الوجه الثاني، والنكتة القاذحة

(١) من تخريجه.

(٢) في الهامش: «استقل».

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «ويحتمل أن يقصد الإدراج في قوله: «النكتة قاذحة في بعض ما سبق» (منه)

(٤) ت: ٨٥٣ هـ انظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٢ / ٧٩)، وله حاشية على هذا الشرح.

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٦) في نسخة (لا له لي): «قوله: «النكتة قاذحة في بعض ما سبق»؛ يعني: القدر في الوجه الثاني: بأنه لا يلزم من عدم كون الوجود من الأعراض الذاتية عدم بيان وجود الموضوع في العلم الأعلى؛ لجواز أن يكون البيان بيتاً، بأن لا يكون مسألة من الأعلى، ولكن يلزم تبينه من مسألة فيه، والقدر في الوجه الثالث: بأن حقيقة العلم لما كانت عبارة عن إثبات الأعراض الذاتية للشيء، - على ما هو معنى الهلية المركبة - لم يكن قولهم ذلك لغوا من الكلام، لجواز أن يكون إثبات =

• حاشية الدروسي •

فيه إرجاع بيان الوجود إلى الهئية المركبة للأعم، وجعله بذلك عرضاً ذاتياً مساوياً للموضوع، وما قيل في بيان مواده من أنه قد سبق أن الاختص من موضوع الصناعة لا يكون عرضاً ذاتياً بالإجماع، وقد جعل هنا بيان وجود الجسم عرضاً ذاتياً للموجود، وبيان وجود الكرة عرضاً ذاتياً للجسم، ففيه أنه إنما يلزم لو لم يعتبر التقابل، بل الانقسام إلى المتقابلين، ومنهم من^(١) ذكر للقدح موارد في ورائها قدح، ولذا رأينا تركها أجل^(٢).



= وجود الموضوع عرضاً ذاتياً، ومع ذلك لا يُبين فيه؛ لكونه هلية بسيطة، ومنهم من ذكر للقدح موارد أخرى في ورائها قدح؛ ولذا رأينا تركها أجل^(١). وفي هامشها هذه المنهية: حيث قيل: قد سبق أن الاختص من موضوع الصناعة لا يكون عرضاً ذاتياً بالإجماع، وقد جعل سابقاً وجود الجسم عرضاً ذاتياً للموجود، ووجود الكرة عرضاً ذاتياً للجسم، وفيه: أنه إنما يلزم لو لم يُعتبر التقابل، وقيل: أطلق قوله سابقاً: جعلوا كل طائفة من الأعراض الذاتية - يرجع إلى واحد من تلك الأشياء - علماً واحداً، يُفرد بالتدوين، فيقي بيان الوجود خارجاً عنه، وفيه: أن المراد الأعراض الذاتية التي يكون إثباتها من باب الهئية المركبة (منه)

(١) في الحاشية: «المولى الطوسي».

(٢) حيث قال: يقدح في الوجه الثالث للنظر؛ لأنه تقرّر من هذا أن بعض الأعراض الذاتية لموضوع العلم لا يُبين فيه، فلا يتم قوله هناك بالانثيين فيه ليس بعرض ذاتي، وأيضاً يقدح في الوجه الثاني؛ لأنه تبين من هنا أن وجود الموضوع الذي هو من الممكنات قد تبين في العلم الأعلى، فإن كان من مسائل العلم الأعلى اندفع قوله: «يلزم أن لا يكون وجود شيء من الممكنات مسألة في شيء من العلوم»، وإن لم يكن مسألة منه بل لازم لمسألة اندفع التفرع؛ أعني قوله: «فلا يصح... إلخ»، وأيضاً يقدح في إطلاق قوله سابقاً: جعلوا كل طائفة من الأعراض الذاتية يرجع إلى واحد من تلك الأشياء علماً واحداً، انفرد بالتدوين؛ إذ بيان الوجود خارج عنه (منه)

حَدِيثُ

[الفصل الثاني: في العلم]

[المبحث الأول: في تصور العلم]

حَدِيثُ

حَدِيثُ

حَدِيثُ

الفصل الثاني: في العلم، وفيه مباحث:

المبحث الأول: قيل تصوُّره ضروري؛ لأنه حاصلٌ وغيرُه إنما يُعلم به، فلو عُلمَ هو بغيره لزم الدَّور. ولأنَّ علمَ كلِّ أحدٍ بوجوده بديهيٌّ، وهو مسبوقٌ بمطلقِ العلم، فهو أولى بالبداهة.

ورَدَّ بالفرق بين تصوُّر العلم وحصوله؛ فتصوُّر العلم بتصور غيره، وتصور الغير بحصوله فلا دَوْرَ. والبيديهيُّ حصولُ العلم بوجوده، وهذا لا يستدعي تصورَ العلم فضلاً عن بداهته^(١).

فإن قيل: الحصولُ في النفس هو العلمُ.

قلنا: لا مطلقاً، بل بوجودٍ غير متأصل، مصداقُه الاتصافُ وعدمه، كالكاfer يتصفُ بالكفر ولا يتصوُّره، ويتصوُّرُ الإيمانَ ولا يتصفُ به.

فإن قيل: حصولُ العلم بالغير يستلزم إمكانَ العلم بأنه عالمٌ به، ويُفضي إلى العلم بالمقيَّد قبل العلم المطلق.

حَدِيثُ

حَدِيثُ

(١) في (ب): «وهذا لا يستدعي تصورَ العلم به فضلاً عن بداهته».

وأيضاً، العلم بأنه عالمٌ بوجوده بديهيٌّ لا يفتقرُ إلى نظرٍ أصلاً، وفيه المطلوبُ.

قلنا: لو سلم فاللازمُ التصورُ بوجهٍ ما.

ثمَّ أكثرُ تعريفاتِ العلمِ مدخولةٌ، فقليلٌ: لخفايته، والمحققونَ لوضوحه.

ولا نزاعُ في اشتراكِ لفظه، فقد يُقالُ لمطلقِ إدراكِ العقلِ، فيُفسَّرُ بحصولِ الصورةِ في العقلِ، أو وصولِ النفسِ إلى المعنى، ولأحدِ أقسامِ التصديقِ، فيُفسَّرُ بالحكمِ الجازمِ المطابقِ لموجبٍ، ولما يشملُ التصورَ والتصديقَ اليقينيَّ، فيُفسَّرُ بصفةٍ يتجلى بها المذكورُ لمن قامَتْ به؛ إذ لا تجلِيٌّ في غيرِ اليقينِ، أو بصفةٍ تُوجبُ تمييزاً بينَ المعاني لا يحتملُ النقيضَ. والعاداتُ إنما تحتملُ النقيضَ بمعنى أنه لو فرضَ^(١) لم يلزمُ منه محالٌ لذاته، لا بمعنى تجويزِ العالمِ إياه حقيقةً كما في الظنِّ، أو حكماً كما في اعتقادِ المُقلدِ.

* [الشرح]:

قال: (الفصل الثاني: في العلم):

أقول: ذهب الإمامُ الرازيُّ^(٢) إلى أنَّ تصوّرَ العلمِ بديهيٌّ لوجهين:

(١) في (ب) ونسخة المكناسي: «لو فرض وقوعه».

(٢) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي العلامة سلطان المتكلمين في زمانه فخر الدين أبو عبد الله القرشي البكري التيمي الطبرستاني الأصل ثم الرازي، ابن خطيبها، المفسر المتكلم إمام وقته في العلوم العقلية وأحد الأئمة في علوم الشريعة صاحب المصنفات المشهورة والمضائل الغريبة المذكورة (٥٥٤-٦٠٦ هـ).

الأول: أنه معلومٌ يمنعُ اكتسابه. أمّا المعلوميةُ فبحكم الوجدان، وأمّا امتناعُ الاكتسابِ فلا لأنه إنما يكونُ بغيره معلومًا، ضرورة امتناع اكتساب الشيء، بنفسه أو بغيره مجهولاً، والغيرُ إنما يعلمُ بالعلم، فلو عَلِمَ العلمُ بالغيرِ لزمَ الدورُ، فتعين طريقُ الضرورة، وهو المطلوب.

الثاني: أن علمَ كلِّ أحدٍ بوجوده بديهي. أي حاصلٌ من غيرِ نظَرٍ وكسب، وهذا علمٌ خاصٌّ مسبقٌ لمطلقِ العلمِ لتركيبه منه ومن الخصوصية، والسابقُ على البديهيِّ بديهيٌّ، بل أولى بالبداهة، فمطلقُ العلمِ بديهيٌّ، وهو المطلوب^(١).

وأجيب عن الوجهين بأن مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله. أمّا الأول: فلأنَّ تصورَ العلمِ على تقديرِ اكتسابه يتوقَّفُ على تصورٍ غيره، وتصورُ الغيرِ لا يتوقَّفُ على تصوُّره ليلزمَ الدورُ، بل على حصوله؛ بناءً على امتناع حصولِ المقيّدِ بدونِ المطلقِ، حتى لو لم يقلْ بوجودِ الكلِّيِّ في ضمنِ الجزئياتِ لم يتوقَّفْ على حصوله أيضاً.

وعبارةُ (المواقف) أن: «الذي نحاولُ أن نعلمه بغيرِ العلمِ تصورُ حقيقةِ العلم»^(٢).

= اشتغل أولاً على والده ضياء الدين عمر وهو من تلامذة البغوي، ثم على الكمال السمناني وعلى المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى.

ومن تصانيفه تفسير كبير لم يتمه في اثنتي عشرة مجلدة كباراً سماه مفاتيح الغيب، وكتاب المحصول، والمنتخب، وكتاب الأربعين، وكتاب نهاية العقول، وغير ذلك. (طبقات الفقهاء الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/٦٥-٦٦).

(١) انظر مثلاً: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ٦٩)، ط ١ الحسينية المصرية بالقاهرة. ومعالِم أصوار الدين (بشرح التلمساني) (ص ٦٥)، ط ١ دار الفتح بالأردن.

والمحصول (ص ٦٨)، ط ١ جامعة محمد بن سعود.

(٢) شرح المواقف (١/ ٦٧).

وقد تسامخ حيثُ حاول العلم بتصور الحقيقة.

والأحسنُ ما في (شرح المختصر) أن الذي يُرادُ حصوله بالغير تصور حقيقة العلم، إلا أنه تسامخ فيه أيضاً حيث قال: «إن توقف تصور غير العلم إنما هو على حصول العلم به»^(١)، أعني علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير، إذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله.

وأما الثاني: فلأن البديهيَّ لكلِّ أحد ليس هو تصور العلم بأنه موجود، بل حصول العلم بذلك، وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلاً عن بدهيته، كما أن كلَّ أحد يعلم أن له نفساً ولا يعلم حقيقتها.

فإن قيل: لا معنى للعلم إلا وصول النفس إلى المعنى وحصوله فيها، والعلم من المعاني النفسية، فحصوله في النفس علمٌ به وتصورٌ له، فإذا كان حصول العلم لوجوده بديهيّاً كان تصور العلم به بديهيّاً، ويلزم منه أن يكون تصور مطلق العلم بديهيّاً، وهو المطلوب. وكذا إذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم متوقفاً على حصول مطلق العلم كان متوقفاً على تصوّره وهو الدور.

قلنا: قد سبق أن حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون بأعيانها، وهو المراد بالوجود المتأصل، وذلك اتصافٌ بها لا تصوّرٌ لها، وقد يكون بصورها، وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشيء، وذلك تصوّرٌ لها لا اتصاف بها. ألا ترى أن الكافر متّصف بالكفر لحصول الإنكار في نفسه، وإن لم يتصوره، ويتصور الإيمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به، فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصوراً لذلك العلم، كما أن حصول مفهوم العلم بالشيء

(١) شرح مختصر المتهى الأصولي، للإمام عضد الدين الإيجي (١/ ١٦١) مع الحواشي، ط ١ دار الكتب العلمية).

في النفس لا يكون اتصافاً بالعلم به، بل ربما يستلزمه. نعم، يكون ذلك اتصافاً بالعلم بمفهوم العلم بناءً على أن المفهوم حاصل بعينه.

فإن قيل: في تقرير الإمام ما يدفع الجواب المذكور؛ لأنه قرّر الأول بأن اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير، وهو يستلزم إمكان العلم بأنه عالمٌ بذلك الغير، وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاصّ قبل حصول العلم بمطلق العلم، وهو مُحالٌ، واكتساب العلم يكون ملزوماً لتصور الغير الملزوم لإمكان المحال، فيكون مُحالاً.

والثاني بأن علم كل أحد بأنه عالمٌ بوجوده بديهيٌّ، وعلمه بوجوده علمٌ خاصٌّ، ومتى كان العلم بالعلم الخاصّ بديهيّاً كان العلم بمطلق العلم بديهيّاً، ولما كان مظنة أن يقال: العلم بأنه عالمٌ تصديقٌ، وبدايته لا تستدعي بدهاةً تصوراته؛ لأنه مفسرٌ بما لا يتوقف بعد تصور طريقه على نظر، أشار إلى دفعه بأن هذا التصديق بديهيٌّ بمعنى أنه لا يتوقف على كسبٍ ونظرٍ أصلاً، لا في الحكم ولا في طريقه، سواء جعل تصور الطرفين شرطاً له أو شرطاً، وذلك لحصوله لمن لا يتأتّى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان.

قلنا: العلم بأنه عالمٌ بالشيء تصديقٌ، وهو إنما يستدعي تصور الطرفين بوجه، فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع أن الكلام فيه.

على أنه إن أراد أن العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالمٌ به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم، أو في الجملة فغير مفيد؛ لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب.

• حاشية السهام •

قوله: «فلأنه إنما يكون بغيره معلوماً...» إلخ فقوله: «معلوماً» حال من «الغير» في قوله: «بغيره»، وليس خبراً لـ «يكون»، فقوله فيما يأتي: «أو بغيره مجهولاً» ناظر إلى

• حاشية السيار •

هذا، فتأمل.

قوله: «وقد تسامح حيث حاول العلم بتصوير الحقيقة»، والجواب: أن المراد: يحاول أن يحصله، ولعل الفائدة في ارتكاب المسامحة الإشارة إلى أن حصول صورة حقيقة العلم من قبيل التصورات، فإن تصور المطلق إنما هو بتعلق فرد منه، فكما أن التصور من أفراد كذلك التصديق، إلا أن معلومية تتوقف على تعلق فرد التصوري، فلذلك زاد «التصور»، فقال: «والذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصور حقيقة العلم»، إذ الظاهر ترك «التصور».

قوله: «إذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله»، قيل: ^(١) يرد عليه ما مر آنفاً: «من أن تصور الغير لا يتوقف على تصويره، بل على حصوله» ^(٢)، وهل هذا إلا ذهاب إلى ما لا يرتضيه! ولا يخفى على أحد أن المراد فيما مر: أن تصور الغير يتوقف على حصوله؛ أي: حصول العلم الكلي في ضمن ذلك التصور، لا أن يتوقف تصور الغير على حصول التصور نفسه، وأمثال هذه الكلمات ^(٣) ليست إلا من خرافة العقل.

قوله: «كما أن كل أحد يعلم أن له نفساً... إلخ»، وقد أدمج فيه الإشارة إلى جواب آخر؛ وهو أننا وإن سلمنا أن حصول العلم بالشيء يستلزم تصوُّره، لكن لا يلزم منه تصويره بكنهه، والمطلوب ذلك، وإلا فالتمثيل بحسب الظاهر لا يُناسب الممثل؛ فإن الكلام في أن العلم بالشيء لا يستلزم تصوُّره، لا أن العلم بحصول الشيء لا يستلزم العلم بكنهه، على ما يُستفاد من قوله: «أن كل أحد يعلم أن له نفساً... إلخ»؛ وذلك لأن هذا العلم يستلزم حصول النفس له ^(٤)، ولا يستلزم العلم بكنهه.

-
- (١) قاله الفناري رحمه الله (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (٣-ب)، انظر: مكتبة جدار الله تحت رقم (١٢٣١)
- (٢) فلا استحالة في توقف الشيء على حصوله (منه)
- (٣) نسخة حالت أفندي وعدنان: «الخرافات».
- (٤) نسخة عدنان: «يستلزم تصور النفس».

• حاشية السطر •

قوله: «فإذا كان حصول العلم بوجوده بديهياً كان تصور العلم به بديهياً...»
 إلخ، إنما قدم توجه السؤال الثاني على توجه الأول مع أن المناسب عكسه؛ لأن الثاني أقرب بما هو بصدده؛ لأن الوجود أيضاً من المعاني النفسية.

قوله: «بناءً على أن المفهوم حاصلٌ بعينه...» إلخ، لا يُقال: إذا كان المفهوم حاصلًا بعينه يكون حصولُ العلم بالشيء علمًا بالشيء؛ لأننا نقول: معنى بعينه: بتمامه.

فإن قلت: العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بتمامه، غايةً أن يكون علمًا رسميًا، قلت: إذا لم يكن حاصلًا بتمامه لا يكون علمًا لذلك المفهوم، بل لبعضه.

قوله: «فإن قيل: في تقرير الإمام ما يدفع الجواب المذكور لأنه...» إلخ، فإن قيل: إنما يتم دفع الجواب أن لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدور، وليس كذلك؛ لأن توقف الشيء على الملزوم لا يستلزم التوقف على اللازم، قلنا: محصول الجواب كان دفع المحال اللازم على تقدير كون العلم كسبيًا، وفي هذا التقرير قد لزم المحال، ولا ينفع ذلك الجواب المذكور وإن كانت خصوصية المُحال في كلٍّ من التقريرين أمرًا آخر.

قوله: «على أنه إن أراد أن العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالم»، قيل: المنع غير موجه؛ لأن الاتصال بالعلم بالشيء يستلزم إمكان حمل العالم على المتصيف، وإن لم يعلم كنه حقيقته، على أن العلم بالعلم لازمٌ بالمعنى الأعم، وهو المعتبر في الاستلزام عند الإمام، والجواب عنه ظاهر، أمّا أولًا: فلأن الاتصال بالعلم بالشيء، وإن استلزم حمل العالم على المتصيف، إلا أن معنى الحمل هو أنه عالمٌ بالشيء، لأنه عالمٌ بعلمه به، وأمّا ثانيًا: فلأن القول باستلزام العلم للعلم به إنما هو من القاضى وإمام الحرمين، والإمام الرازي غير راضٍ به، وتقرير الكلام إنما هو على رأي هذا الإمام.

• حاشية البروسوي •

قوله: «الأول أنه معلوم»، قيل عليه^(١): «إنَّ عَوْدَ الضمير في «أنه» ليس إلى التصور؛ لأنه علمٌ ليس بمعلوم، بل إلى العلم، فلا يناسب الصغرى لصورة المدعى، والأوضح أن يُجعل المدعى: أن العلمَ بديهيُّ التصور، وأيضاً قوله: «فبحكم الوجدان» منظورٌ فيه؛ لأن الوجدان ليس حُجَّةً على الغير، فلا يُتمسكُ به في محلِّ النزاع، والأوَّلَى أن يُقال: لاتِّفَاقِ المتنازعين على تصوُّر موضوع المدعى، وهو العلم، بدلالة انتهاءهما لإقامة الدليل».

أقول: في إقحام «التصور» تنبيه على أن لا فرقَ عند الإمام بين حصول العلم وتصوُّره، كما هو مدارُّ القول بالبديهية، وأما حديثُ الوجدان فتارةً يُسمع في باب المناظرات، كما يلقي المتدرب في مباحثهم، وأخرى يردُّ: بأنه ليس حُجَّةً على الغير، ولعلَّ السرَّ أن في الأحكام تفاوتاً جلاءً وخفاءً، إمَّا بنفسها وإمَّا بغيرها، فتصلح في مقام أن يجعل حُجَّةً الغير، وبعد إنكاره مكابرةً، ولا يصلح في مقام آخر، فلا تغفل، ومن ههنا ترى يدعون الضرورة في بعض الدعاوى، ويعدون إنكارها مكابرةً، وفي بعضها يقولون: «إنَّ دعوى الضرورة في محلِّ النزاع غير مسموعة».

ثمَّ من المعلوم أن ما نحن فيه من المقام الأوَّل، نعم يرد على دليل الصغرى: بأنَّ حكم الوجدان على المعلومية بالكنه ممنوع، وبالوجه غير مفيد، فلا يتمُّ ما قصده الشارح من الردِّ على قول (المواقف): بأنَّ هذا حُجَّةٌ على مَنْ يقول: «إنَّه معلومٌ لا بالضرورة»^(٢)؛ أي: أنَّ مطلقَ العلم معلوم بحسب حقيقته، لكن لا بالضرورة، فإنه إذا لم يسلم كونه معلوماً، كذلك أتجه أن يُقال: لا يلزمُ من امتناع كونه كسبيّاً أن يكون ضرورياً؛ لجواز أن يكون تصوُّره بالكنه ممتنعاً، ولعلك تتعجَّب أنه كيف خفي على الشارح تمسُّية الردِّ المذكور على دليل الصغرى، مع أنه ذكر فيما بعدُ مثل هذا، من

(١) في الحاشية: «القاتل المولى الفناري» (٩-١)، انظر: مكتبة جاز الله تحت رقم (١٢٣١)

• حاشية البروسوي •

قوله: «حتى لو لم تقل... إلخ، ومن قوله: «إنما يستدعي تصور الطرفين من وجه...» إلخ، إلا أنك ستسمع منّا فيما بعد تحقيقاً عسى يرفع عجب التعجب عنك^(١).

قوله: «أي حاصل من غير نظر»، إشارة إلى أن الضروري إذا وقع صفة للعلم كان معناه: أن حصوله بلا اكتساب، وإذا وقع صفة للمعلوم فمعناه: أن العلم به يكون بلا نظر وكسب.

قوله: «لم يتوقف على حصوله أيضاً»؛ لأن تصور الغير لا يقتضي حصول حقيقة المعينة، وكون المطلق ذاتياً لها، حتى يستلزم حصول حقيقته المطلقة فيها، ففي قوله: «حتى لو لم تقل...» إلخ إشارة إلى جواب آخر، كما لا يخفى.

قوله: «وقد تسامح»؛ لأن لا نحاول أن نعلم تصور الحقيقة، بل أن نعلم الحقيقة ونتصورها، وهذا غير ما أشار إليه الشريف من التوجيه بقوله: «أي: نطلب أن نحصله»^(٢)؛ لأن معنى التسامح: أن نستعمل لفظاً في غير معناه بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه مساهلة، اعتماداً على ظهور الفهم في ذلك المقام، ومعنى توجيه الشريف: أن نجعل لفظ «نعلمه» مجازاً عن معنى «نحصله، ونكتسبه» بشهادة الفحوى، ودلالة أن الباء بعده سببية لا صلبة.

قوله: «والأحسن»، إشارة إلى أن تقرير (شرح المختصر) أحسن من تقريره أيضاً؛ حيث أشار إلى مرتبة أخرى في التوقف.

قوله: «إذ لا معنى لتوقف الشيء»؛ لأنه^(٣) نفس حصول العلم به، فأراد بتصور

(١) في هامش نسخة (لا له لي): أي: في شرح قوله: «والى هذا ذهب كثير من المحققين...» إلخ (منه)

(٢) (٦٦/١)

(٣) أي: لأن تصور الغير، كما في نسخة (لا له لي)

• حاشية البردسوي •

غير العلم كونه متصوراً، وبحصول العلم ما فسره بقوله: «أعني: علماً جزئياً متعلقاً بذلك الغير»، ولا شك أن كون الشيء متصوراً موقوف على تعلق التصور الجزئي به، فصَحَّ معناه، [قيل^(١)]: وقع الشارح أيضاً فيما لا يرتضيه؛ حيث قال آنفاً: «وتصور الغير لا يتوقف على تصور... بل على حصوله»، وليس بشيء؛ لأن مراده هناك توقُّفُ تصوّر الغير على حصول العلم الكلي في ضمن ذلك التصور، لا توقف تصور الغير على حصول التصور نفسه^(٢)].

قوله: «كما أن كلَّ أحدٍ [يعلم أن له نفساً، ولا يعلم حقيقتها]؛ أي: مع حصولها، فالمعنى: ^(٣)» كما أن حصول حقيقة النفس لا تستدعي تصوّر حقيقتها، فالتمثيل بالنفس في مَحْزَنَةٍ، [إلا أن الخفاء في التعبير وقع من أنه قصد الإشارة في آخر تقريره إلى جواب آخر، كما أشار إليه في آخر تقرير الجواب الأول، كما بيّناه آنفاً^(٤)].

قوله: «يدفع الجواب المذكور» بقوله^(٥): «وأجيب عن الوجهين».

قال: (ثمَّ أكثرُ تعريفاتِ العلمِ مَدْخولُهُ، فقليلٌ: لَخَفَائِهِ، والمُحَقَّقُونَ لَوْضُوحِهِ):

أقول: كقولهم: معرفةُ المعلومِ على ما هو به، إدراكُ المَعْلُومِ على ما هو به، إثباتُ

المعلومِ على ما هو به^(٦)،.....

(١) في الهامش: «القاتل المولى الفناري».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٥) في الحاشية: «القاتل المولى الفناري».

(٦) قال الإمام الباقراني في التريب والإرشاد الصغير (١/ ١٧٤):

«حدد العلم أنه: معرفة المعلوم على ما هو به. وإن خُدَّ بأنه: «تبين المعلوم على ما هو به» جار ذلك، لأن هذين الحدين يحيطان بجميع العلوم، فلا بد حلال فيها ما ليس منها، ولا بحر جار =

اعتقاد الشيء على ما هو به^(١)، ما يُعلم به الشيء، ما يوجب كون من قام به عالمًا^(٢)، إلى غير ذلك.

ووجوه الخلل ظاهرة، إلا أن ذلك عند الإمام حجة الإسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده، قال في (المستصفى):

«ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل، فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء، بل أكثر المدرجات الحسية، فكيف في الإدراكات.

ولأنما يبين معناه بتقسيم ومثال:

- أمّا التقسيم فهو أن نميّزه عما يلتبس به، وهي الاعتقادات، ولا خفاء في غيره

= منها ما هو منها. والحد إذا أبان المحدود مما ليس منه، ودار وانعكس، ولم يتقضى من أحد طرفيه، كان صحيحًا ثابتًا.

وقد حده بعض أصحابنا بأنه «إثبات المعلوم على ما هو به».

وقال آخرون، بل هو «إدراك المعلوم على ما هو به».

وقيل: «الثقة بأن المعلوم على ما هو به»

وقيل: «ما يستحق أن يشتق للعالم منه اسم عالم». اهـ

(١) وهذا منقول عن المعتزلة، وقد رد عليه الإمام الأشعري، قال الإمام ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ الأشعري» (ص ٧ ط ٢ مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة):

«وكان ينكر [أبي الأشعري] أن يكون معنى العلم: اعتقاد الشيء على ما هو به، وقال: إن وصف علمنا بأنه اعتقاد مجاز، لأن أصل العقد والاعتقاد إنما يتحقق بغير المعاني، وإذا استعمل في ذلك فعلى التوسع...» اهـ

(٢) جاء في مجرد مقالات الإمام الأشعري لابن فورك (ص ٧):

«يقول: (وحقيقته [العلم] ما به يعلم العالم المعلوم).

وعلى ذلك عول في استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم، من حيث إنه لو كان عالمًا بنفسه كان نفسه علمًا. اهـ

عن الشك والظن بالجزم، وعن الجهل بالمطابقة، فلم يبق إلا اعتقاد المقلد، ويتميز عنه بأن الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه، كما إذا اعتقد كون زيد في الدار، ثم خرج زيد، والاعتقاد بحاله، بخلاف العلم فإنه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند اعتقاد انقضاء المتعلق؛ لأنه كشف وانحلال في العقيدة، والاعتقاد عُقْدَةٌ على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك، بخلاف العلم.

- وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر - أي مثاله المطابق - في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرأة، كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات، أي حقائقها وما هيأتها على ما هي عليها، والعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه.

فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم. هذا كلامه^(١).

فظهر أنه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي، لا ما يُقيد امتيازه وتفهمه حقيقته، وأن ذلك ليس ببعيد، وأنه لا يريد بالمثال جزئياً من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض.

وقال الإمام الرازي: تعريفات العلم لا تخلو عن خلل؛ لأن ماهيته قد بلغت في الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشيء أجلى منه.

والى هذا ذهب كثير من المحققين، حتى قال بعضهم: إن ما وقع فيه من الاختلاف إنما هو لشدة وضوحه لا لخفايه.

(١) المستصفى (ص ٢١)، مع وجود اختلاف يسير بين النسخة المطبوعة وما نقله الإمام السعد.

• عائدة السيار •

قوله: «ووجوه الحلل طاهرة»، قيل: من جملة وجوه الحلل في التعريف الأول - المقبول عن محمد بن الطيب البصري المشهور بابي بكر الباقلاني رحمه الله - أنه يخرج عنه علم الله تعالى، وأجيب: بأن مراده تعريف العلم الكوني، لا الشامل للإلهي، ويرد عليه: أن مباحث العلم مما صدر به علم الكلام، كما علمت، فلا بد وأن يكون شاملاً للإلهي أيضاً، كيف ومسألة إثبات العلم للواجب تعالى تستدعي تصور العلم، بناءً على أن تصور المحمول أيضاً من المبادئ التصورية، إلا أن ما ذكره الشارح في وجه تصدير علم الكلام بمباحث العلم لا يأتى عن التخصيص بالعلم الكوني، كما لا يحفى، قيل: ومن جملة الخلل أيضاً لزوم الدور؛ لأنّ المعلوم مُشتق من العلم، فلا يعلم إلا بعد معرفته، ويمكن أن يُجَاب: بأن العلم المعروف هو الحاصل بالمصدر، الذي يقع وصفاً للعالم، ويستمر اتصافه به، وأما معرفة المعلوم المشتق وإنما يتوقف على العلم بمعنى المصدر، وأما التلازم بين المصدر وحاصله فإنما هو في الوجود الخارحي، لا في العقل، هذا على تقدير أن يكون المأخوذ في المشتقات هو المعنى المصدري، والمفهوم من بعض كتب النحو^(١): أن الواقع جزءاً هو الحاصل بالمصدر، ويُطلق عليه المصدر أيضاً.

قوله: «عما يلتبس به»، وهي الاعتقادات، ولا خفاء في تميزه عن الشك، يرد عليه: أنه لما فسر «ما يلتبس به» بالاعتقادات، فلا معنى لذكر الشك؛ لأنه ليس من الاعتقادات، وهو ظاهر، ويمكن أن يُقال: لمّا كان الشك ممّا يذكر في أقسام الحكم، وإن كان على سبيل الاستطراد، ذكر ههنا تميّز العلم عنه كذلك، وإن لم يكن من جملة ما يلتبس به. لا يُقال: المراد بالشك الحكم المتساوي الطرفين عند العقل؛ لأنّ تقول: هذا تصديق بكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك: «أنا شاك»، وسيجيء تحقيقه في بحث كيف إن شاء الله.

(١) كذا في شرح نجم الدين الرضوي (للكافية) (منه)

• حاشية السيار •

ثمَّ الاعتقاد في المشهور لا يتناول الجهل، لأنَّ الاعتقاد إدراكٌ جازمٌ مُطابقٌ غير ثابت، إلا أنه قد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة، ولهذا يقسم إلى الصحيح والفاسد، وقد يطلق على ما يرادف التصديق، وقد ذكرنا ذلك في (شرح الفقه الأكبر^(١))، وكلامُ الشارح: «وعن الجهل بالمطابقة» مبنيٌّ على أحد هذين الوجهين.

قوله: «ثمَّ خرج زيد والاعتقاد بحاله...» إلخ، كيف يكون الاعتقاد بحاله مع أنَّ اعتقاد كون زيد في الدار في زمان كونه في الدار كان علمًا، ثمَّ إذا خرج صار جهلاً، ولعلمه مبنيٌّ على ما ذهب إليه المعتزلة من تماثل العلم والجهل، ثمَّ إنَّ أريد بتميُّز العلم عنه تميُّزه عن ذلك الاعتقاد حال كون زيد في الدار، وهو علمٌ، فلا معنى لتميُّزه عنه، وإنَّ أريد تميُّزه عنه حال خروجه عن الدار، وهو جهلٌ، وقد حصل الاحتراز عنه بالمطابقة، والجواب: أنَّ المراد تميزه عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار، ولا نسلم أنه علم، وإنما يكون علمًا أن لو تغير بتغير المتعلِّق، بل هو اعتقاد تقليديٌّ كان متصفاً بالمطابقة أوَّلاً، ثمَّ صار غير مطابق، وبهذا اندفع ما يُقال: من أنَّ الاعتقادات على التجدد، فما دام زيد في الدار فالمتجدد علمٌ، وحين خرج فجهلٌ، اللهمَّ إلا أن يُقال: إنَّ اعتقاد كون زيد في الدار يكون على وجهين؛ تقليدًا وعلمًا، والمراد هنا الأول، والمراد في كلام القائل هو الثاني.

قوله: «فكما أنه لا معنى للإبصار...»^(٢) إلخ، إشارة إلى وجود وجه الشبه في جانب المشبه به، [كما أن قوله: «فكذلك العقل بمنزلة مرآة...»^١ هـ إشارة إلى وجوده في جانب المشبه^(٣)]، إلا أنه لا يخلو عن مسامحة، وكان الظاهر أن يقول^(٤): «كذلك

(١٢) (١)

(٢) كما أن قوله: «فكذلك العقل بمنزلة مرآة...» إلخ، إشارة إلى وجوده في جانب المشبه (منه)

(٣) زيادة من نسخة حالت أفندي.

(٤) وهذا أوفق لكلامه في (فوائد شرح الأصول) [١/ ١٦٢] (منه)

• حاشية السيار •

لا معنى للعلم إلا انطباع صورة المعقول في العقل.

قوله: «لا ما يفيد امتيازَه وتفهم حقيقته»، الظاهر من كلام الإمام حُجَّة الإسلام: أن الوصول إلى حقيقة العلم لا يتصور بالحدِّ الحقيقي^(١) الجامع للجنس والفصل^(٢)، وإنما يمكن الوصول إلى الحقيقة بالتقسيم والمثال، إلا أن الظاهر من قوله: «فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقته» التفرقة^(٣) بين المعرفة الحاصلة بالتقسيم والحاصلة بالمثال، لكن يرد عليه: أن المحققين من المنطقيين صرحوا بأن التعريف بالمثال من قبيل الرسوم، فكيف يفهم الحقيقة، اللهم إلا أن يُقال: يجوز الانتقال من بعض عوارض الشيء إلى حقيقته، على ما هو المقرر في الأجناس العالية.

قوله: «وأنه لا يريد بالمثال جزئياً من جزئياته»، قصد به الرد على المحقق عَضِد الدين^(٤)؛ لأنه مثل باعتقاد أن «الواحد نصف الاثنين»، إلا أنه يرد عليه^(٥): أنه إن أراد أنه يريدُ جزئياً من جزئياته أصلاً؛ فالتمثيل بغير الجزئي لا يدل عليه^(٦)، وإن أراد أنه لا يريد جزئياً من جزئياته فقط، بل يريد الأعم، فمراد المحقق أيضاً ذلك، وإيراد المثال من جزئياته - مع وقوع التمثيل من الإمام بغير الجزئي - لدفع توهم الاختصاص، كما توهم الشارح.

(١) لعدم إمكانه (منه)

(٢) حيث قال: «وإنما يتبين معناه بتقسيم ومثال»، اللهم إلا أن يقال: المراد من التبيين أعم من أن يكون ذاتياً أو عرضياً، على ما يوافق قوله بالتقسيم المذكور (منه)

(٣) خبر أن.

(٤) شرح المواقف (١/٦٨)

(٥) على الشارح (منه)

(٦) فإن التمثيل لا يدل على المحصر (منه)

• حاشية دروسية •

قوله: «ووجوه الخلل ظاهرة»، أمّا في الأول فخرج علم الله، مع كونه معترفاً بأنّ الله علماً؛ إذ لا يُسمّى علمه: «معرفة» إجماعاً، والدّور؛ إذ «المعلوم» مشتقٌّ من العلم^(١)، وزيادةً قوله: «على ما هو به»؛ إذ المعرفة لا تكون إلّا كذلك؛ لأن إدراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة، وأمّا في الثاني فالدور، وتعريف الشيء بنفسه، والزيادة، وأمّا في الرابع فدخول التقليد، وأمّا في الخامس والسادس فالدور^(٢).

[قوله: «وهي الاعتقادات»، وإنما جعل الشك منها على سبيل التغليب.

قوله: «والاعتقاد بحاله»، وليس بجهل؛ لعدم الثبات، والثبات معتبرٌ في الجهل، غاية الأمر خروج بعض الاعتقاد التقليدي بقيد «المطابقة» أيضاً، إلا أن إخراج كلمة «يحصل» بقيد «الثبات»، ولذا زاد على تصوير غير المطابق من الاعتقاد حيث قال: «ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم».

قوله: «كذلك العقل»، والأظهر أن يقول: «كذلك لا معنى للعلم إلا انطباع صورة المعقول في العقل»، إلا أنهم كثيراً ما يتسامحون في أمثاله.

قوله: «يفهمك حقيقة العلم»؛ لجواز الانتقال من بعض العوارض إلى حقيقة^(٣).

قوله^(٤): «يُريد عُسر تحديده بالحد الحقيقي»، وأن ذلك ليس ببعيد، ردّاً على

(١) في هامش نسخة (لا له لي): فإن قلت: العلم المعروف هو الحاصل بالمصدر، الذي يقع وصفاً للعالم، ويستمر اتصافه به، ومعرفة «المعلوم» المشتق يتوقف على العلم بمعنى المصدر، ولا تلازم بينهما في العقل، قلت: عدولٌ عن الظاهر إلى الخفي، وعن الحقيقة إلى المجاز المعرفي، فلا يحسن في التعريفات (منه)

(٢) وتخصيص العلم بالحادث - كما قيل [القاتل الفناري] - لا يلتفت إليه في مقام ذكر جعل البحث فيه توطئة لما هو معظم المسائل من الذات والصفات، فالمناسب تعميمه (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

• حاشية لدروسى •

صاحب (المواقف^(١)) حيث استبعده؛ بناءً على أنه حمل التحديد في كلام الإمام الغزالي على معنى التعريف، فردّه الشارحُ بناءً على أن المراد من التحديد التعريف بالحد الحقيقي، كما هو الظاهر المشهور، والمنقول أيضاً كذلك عن الغزالي، وحينئذ لا يُعدّ فيه، بل هو كلامٌ محققٌ جارٍ في غير العلم، كما اعترف به بقوله: «في أكثر الأشياء، بل أكثر المدرّكات الحسيّة»^(٢).

قوله^(٣): «وأنه لا يريد بالمثال جزئياً من جزئياته»، على ما فهمه البعض، ومنشأ الرد على ذلك البعض أنه عيّن الغزالي مرادّه بالتشبيه، وحصر عليه بأداة الفصل، حيث قال: «وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة شبيه...»^(٤) إلخ، فلا مجال للحمل على التمثيل، لكنك خيرٌ بأن ذلك التشبيه للمثال، لا لحصر المثال في التشبيه؛ إذ لا وجه لهذا التخصص؛ لتحقيق المثال بأن يُقال: كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين، وأداة الفصل كثيراً ما تُستعمل في غير معنى الحصر، كالتأكيد وغيره، ولعلّ الخبر الشريف أشار إلى ما قلّت بقوله في تقرير كلام الإمام: «وأما المثال فكان يُقال: العلم إدراك إدراك

(١) (٦٨/٦٩-٦٩) ولا حظ كلام الجرجاني

(٢) المستصفي (٢١)

(٣) في نسخة (لا له لي): «قوله: «وأنه لا يريد بالمثال جزئياً من جزئياته»، على ما فهمه البعض، حيث مثل له: باعتقاد أن الواحد نصف الاثنين، لكنك خيرٌ بأن ذكر التشبيه للمثال لا لحصر المثال في التشبيه؛ إذ لا وجه لهذا التخصص لتحقيق المثال؛ بأن يقال: «كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين»، وأداة الفصل كثيراً ما تُستعمل في غير معنى الحصر، كالتأكيد وغيره، فأشار ذلك البعض إلى ما ذكرنا بلبوراد المثال المتغير لما صوّره الإمام، وفي تقرير الشريف لمحّة إلى ما قلنا، حيث قال في تقرير كلام الإمام: «وأما المثال فكان يُقال: «العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الصورة»، أو يقال: «هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين».

(٤) المستصفي (٢٢)

• حاشية الدروسوي •

البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال: كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين^(١).

قوله: «والى هذا ذهب كثير من المحققين»، ولعلك تقول: إن الحكم بالوجدان على معلومية العلم في مطلع البحث، وإستاد القول بجلاته إلى المحققين في مقطع البحث، يقتضي ارتضاء القول بجله كنه العلم والاضطرار به، وإن ضمته إلى المفهوم من الجواب آخراً عن تقرير الإمام: بأنه لا يلزم منه تصوُّر العلم بالكُنه، يلوح منه أثر الاضطراب، فما الرأي اللائح منه الصواب؟ قلتُ: ما رآه الحبر الشريف من الرأي في بعض حواشيه المتعلقة في أمثال هذه المباحث: «أن الإحساس بالجزئيات كاف في إدراك كليّاتها بحذف المشخصّات، ولا حاجة إلى تعريف أصلاً، كيف وأي تعريف تقرّر^(٢) هناك كان في إفادة التصوّر متقاصر^(٣) عن تلك الإحساسات، كما لا يخفى على من تأمل وأنصف^(٤)»، هذا كلامه، ولك أن تحلّس منه تمشية ما ذكره في الوجدانيات الجليّة غاية الجلاء، تدبّر تدبّر.

[قوله: «ما وقع فيه»: أي: في تعريف العلم من الاختلاف؛ لشدة وضوحه؛ لأن المعرّف لما كان جليّاً وجب أن يُورّد تعريفٌ يكون أجلى منه، ووجدانه مُتَعَسِّر؛ ولذا اختلف فيه^(٥)].

قال: (ولا نزاع في اشتراك لفظه، فقد يُقال لمطلق إدراك العقل، فيُفسّر بحصول الصورة في العقل، أو وصول النفس إلى المعنى، ولأحد أقسام التصديقي، فيُفسّر بالحكم

(١) لاحظ: شرح مختصر المنتهى مع الحواشي (١-١٦٢ و١٦٦)، وليس هذا الكلام في شرح

المواقف.

(٢) نسخة (لا له لي): «يورد».

(٣) في المطبوع: «متأخراً».

(٤) حواشي مطالع الأنظار (١/ ٥٩٤) بأدنى تصرف

(٥) زيادة من نسخة (لا له لي)

الجازم المطابق لموجب، ولما يشمل التصور والتصديق اليقيني، فيفسر بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به؛ إذ لا تجلي في غير اليقين، أو بصفة توجب تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض. والعاديات إنما تحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته، لا بمعنى تجويز العالم إياه حقيقة كما في الظن، أو حكماً كما في اعتقاد المقلد):

أقول: لفظ العلم يُقال في الاصطلاح على معان:

- منها إدراك العقل، فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل، وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما أورد عليه.

- وبعضهم نظر إلى أن العلم صفة العالم، والحصول صفة الصورة، فعدل إلى وصول النفس إلى المعنى أخذاً ممّا ذكره الإمام وغيره أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور، فإذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور، فإذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكنه يُقال له: حفظ، ولذلك الطلب تذكّر، ولذلك الوجدان ذكر.

وأنت خير بأن حصول الصورة في العقل أيضاً صفة العالم.

- ومنها أحد أقسام التصديق، وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات، فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد، وسيجيء بيان ذلك.

- ومنها ما يشمل تصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة، ولهم فيه عبارتان:

الأولى: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به، أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة، إنساناً كان أو غيره.

وَعَدَلَّ عَنْ «الشَّيْءِ» إِلَى «الْمَذْكُورِ» لِيَعْمَ الْمَوْجُودُ وَالْمَعْدُومُ، وَقَدْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمَعْلُومُ؛ لِأَنَّ فِي ذِكْرِ الْعِلْمِ ذِكْرَ الْمَعْلُومِ، وَعَدَلَّ إِلَيْهِ تَفَادِيًا عَنْ الدَّوْرِ. وَبِالْجُمْلَةِ فَقَدْ خَرَجَ الظَّنُّ وَالْجَهْلُ؛ إِذْ لَا تَجَلِّيَّ فِيهِمَا، وَكَذَا اعْتِقَادُ الْمُقَلِّدِ؛ لِأَنَّهُ عَقْدَةٌ عَلَى الْقَلْبِ، وَالتَّجَلِّيُّ انْشِرَاحٌ وَانْحِلَالٌ لِلْعَقْدَةِ.

الثانية: صِفَةُ تُوجِبُ تَمَيِّزًا فِي الْمَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضُ^(١)، أَي صِفَةُ تَسْتَعْقِبُ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَنْ قَامَتْ بِهِ تَمَيِّزَاتٌ فِي الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ كُلِّهَا كَانَتْ أَوْ جَزْئِيَّةً.

فَيُخْرِجُ مِثْلَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ، وَإِدْرَاكُ الْحَوَاسِّ؛ لِأَنَّ تَمَيِّزَهُ فِي الْأَعْيَانِ وَمَنْ جَعَلَهُ عِلْمًا بِالْمَحْسُوسَاتِ لَمْ يَذْكُرْ هَذَا الْقَيْدَ. وَخَرَجَ سَائِرُ الْإِدْرَاكَاتِ؛ لِأَنَّ احْتِمَالَ النَّقِيضِ فِي الظَّنِّ وَالشَّكِّ وَالْوَهْمِ ظَاهِرٌ. وَفِي الْجَهْلِ الْمَرْكَبِ أَظْهَرُ، وَكَذَا اعْتِقَادُ الْمُقَلِّدِ؛ لِأَنَّهُ يَزُولُ بِتَشْكِيكِ الْمَشْكُوكِ، بَلْ رُبَّمَا يَتَعَلَّقُ بِالنَّقِيضِ جَزْمًا.

وقد يقال: إِنَّ الْجَهْلَ الْمَرْكَبَ لَيْسَ بِتَمَيِّزٍ، وَكَذَا التَّصَوُّرُ الْغَيْرُ الْمَطَابِقُ، كَمَا إِذَا ارْتَسَمَ فِي النَّفْسِ مِنَ الْفَرَسِ صُورَةُ حَيَوَانٍ نَاطِقٍ، وَأَمَّا الْمَطَابِقُ فَدَاخِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَا نَقِيضَ لَهُ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ فِي أَخْذِ النَّقِيضِ شَائِبَةَ الْحَكْمِ وَالتَّرْكِيبِ، وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَيَّدَ الْمَعْنَى بِالْكُلِّيَّةِ مِيلًا إِلَى تَخْصِيصِ الْعِلْمِ بِالْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْجَزْئِيَّاتِ، فَلَا يَرُدُّ مَا ذَكَرَ فِي (الْمَوَاقِفِ) أَنَّ هَذِهِ الزِّيَادَةُ مَعَ الْغِنَى عَنْهَا تُنْخَلُ نَظَرُ بِطَرْدِ التَّعْرِيفِ - أَي جَرَيَانِهِ - فِي جَمِيعِ أَفْرَادِ الْمَعْرِفِ^(٢)، عَلَى مَا ذَكَرَ ابْنُ الْحَاجِبِ

(١) اختاره الإمام المضد في المواقف، وقال السيد الشريف: «واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به». اهـ (انظر شرح المواقف

(٢) قال الإمام المضد في المواقف: «ومنهم من يزيد قيدًا ويقول: (بين المعاني الكلية)، وهذه الزيادة مع الغنى عنها تنخل بالطرود، إذ يخرج العلم بالجزئيات». اهـ انظر شرح المواقف (١ / ٨٥).

أَنَّ اسْمَ الْفَاعِلِ يُورَدُ عَلَى طَرِدِ تَعْرِيفِ الْأَسْمِ، وَالْفِعْلُ الْمَضَارِعُ عَلَى عَكْسِهِ، قَالُوا:
وَهَذَا مَصْطَلَحُ النِّهَاةِ.

ثُمَّ الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِنَا: «تَمَيِّزٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضُ» أَنَّ يُرَادَ نَقِيضَ التَّمَيِّزِ، وَلَمَّا
لَمْ يَكُنْ لَهُ كَثِيرٌ مَعْنَى ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ صِفَةٌ تُوجِبُ التَّمَيِّزَ إِيْجَابًا لَا
يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ، وَالْحَقُّ اعْتِبَارُ ذَلِكَ فِي مُتَعَلِّقِ التَّمَيِّزِ، عَلَى مَا قَالُوا
أَنَّ «اعْتِقَادَ الشَّيْءِ أَنَّهُ كَذَا مَعَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا كَذَا» عِلْمٌ، وَمَعَ «احْتِمَالِ أَنْ لَا يَكُونَ
كَذَا احْتِمَالًا مَرْجُوحًا» ظَنٌّ، فَالْمَعْنَى أَنَّهُ صِفَةٌ تُوجِبُ لِلنَّفْسِ تَمَيِّزَ الْمَعْنَى عِنْدَهَا،
بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضُ فِي مُتَعَلِّقِهِ.

وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ تَقْرِيرُ اعْتِرَاضِهِمْ بِالْعُلُومِ الْعَادِيَةِ، مِثْلَ الْعِلْمِ بِكَوْنِ الْجِبَلِ حَجَرًا،
فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ بَأَنَّ لَا يَكُونُ حَجَرًا بَلْ قَدْ انْقَلَبَ ذَهَبًا بَأَنَّ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى مَكَانَ
الْحَجَرِ الذَّهَبَ، عَلَى مَا هُوَ رَأْيُ الْمُحَقِّقِينَ، أَوْ بَأَنَّ يَسْلُبَ عَنْ أَجْزَاءِ الْحَجَرِ الْوَصْفَ
الَّذِي بِهِ صَارَتْ حَجَرًا، وَيَخْلُقَ فِيهِ الْوَصْفَ الَّذِي بِهِ يَصِيرُ ذَهَبًا، عَلَى مَا هُوَ رَأْيُ بَعْضِ
الْمُتَكَلِّمِينَ مِنْ تَجَانِسِ الْجَوَاهِرِ فِي جَمِيعِ الْأَجْسَامِ.

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بَعْدَ احْتِمَالِ النَّقِيضِ فِي الْعِلْمِ هُوَ عَدَمُ تَجْوِيزِ الْعَالِمِ
إِيَّاهُ لَا حَقِيقَةً وَلَا حُكْمًا، أَمَّا فِي التَّصَوُّرِ فَلْعَدَمُ النَّقِيضِ^(١)، أَوْ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِاحْتِمَالِ

(١) قَالَ الْإِمَامُ السَّعْدُ فِي شَرْحِ النَّسْفِيَّةِ (ص ١١٣، ط ١ دار نور الصباح):

«... وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّهَا لَا تَقْتَضِي لَهَا عَلَى مَا زَعَمُوا». اهـ

وَقَدْ فَهِمَ بَعْضُ الْمُحَشِّينَ مِنْ قَوْلِهِ «عَلَى مَا زَعَمُوا» أَنَّهُ يَضْعُفُ هَذَا الْقَوْلُ فِي شَرْحِ النَّسْفِيَّةِ، قَالَ
الْخِيَالِيُّ فِي حَاشِيَتِهِ (ص ١١٤):

«قَوْلُهُ: (عَلَى مَا زَعَمُوا) فِيهِ تَضْعِيفٌ قَوْلِهِمْ؛ لِأَنَّهُ يَبْطُلُ كَثِيرًا مِنْ قَوَاعِدِ الْمُنْطَقِ مِثْلَ قَوْلِهِمْ:
نَقِيضُ الْمُنْسَاوِينَ مُتَسَاوِيَانِ، وَعَكْسُ النَّقِيضِ أَخْذُ نَقِيضِ الْمَوْضُوعِ مَحْمُولًا وَبِالْعَكْسِ». اهـ

النقيض بدون شائبة الحكم، وأما في التصديق فلاستناد جزؤه بالحكم إلى موجب بحيث لا يحتمل الزوال أصلاً، والعاديات كذلك، لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة، وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته؛ لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها، وذلك كما يحكم بيباض الجسم المشاهد قطعاً مع أنه في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون.

والحاصل أن معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم إياه حقيقة وحالاً، كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه، أو حكماً ومالاً كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به إلى موجب من حس أو عقل أو عادة، فيجوز أن يزول، بل يحصل اعتقاد النقيض جزماً، وبهذا يظهر الجواب عن نقض^(١) تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق، بناءً على أنه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم، وهو ظاهر، ولا عبرة بالإمكان العقلي كما في العاديات.

• حاشية السيار •

قوله: «ولهم فيه عبارتان الأولى... إلخ»، المفهوم من (فوائد شرح الأصول): أن هذا التفسير للعلم بمعنى الملكة، لكن هذا لا يلائم السباق والسياق، أما الأول: فلأن سبب تصدير علم الكلام بمباحث العلم هو أن الرد على منكري حصول العلم أصلاً أو استفادته من النظر مطلقاً، أو في الإلهيات خاصة، يتوقف على ذلك، ومعلوم أن ذلك ليس بمعنى الملكة، وأما الثاني: فلأن انقسام العلم إلى التصور والتصديق، وانقسام كل منهما إلى الضروري والنظري إنما يتأتى في العلم بمعنى الإدراك، لا بمعنى الملكة، كما لا يخفى.

(١) في النسخة السلطانية «نقيض»، وفي «ب»: «بعض».

• حاشية السليم •

قوله: «ما يذكر ويلفت إليه...»^١، كأنه أشار به إلى أن «المذكور» من «الذكر» لا من «الذكر»، وإن صرح به في (شرحه للعقائد^(١))، إلا أنه لا يخلو عن تكلف؛ لأن «الذكر» - كما مر آنفاً - يقتضي سابقة الحصول، ويخرج عنه علم الأشياء ابتداءً، اللهم إلا أن يُقال: المراد من شأنه أن يلتفت إليه، كما أن «الذكر» كذلك.

قوله: «وقد يتوهم أن المراد المعلوم؛ لأن في ذلك العلم... إلخ، فناسب أن يُراد من المذكور^(٢) المعلوم؛ لوجود وصف المذكورية فيه، ولا يخفى أن موافقة الحكم للدليل لا يستلزم إرادته منه، فلا يلزم من كون المعلوم مذكوراً إرادة المعلوم من لفظ «المذكور»، ولعله لهذه النكته قال: «وقد يتوهم...».

قوله: «أي: صفة تستعقب لخلق الله تعالى»، قيل: تفسير الإيجاب بالاستعقاب يقتضي أن يحصل العلم، ثم يُميز المعلوم، كما يُقال: إن النظر في المُقدّمات يستعقب العلم بالنتيجة، وليس بصحيح؛ فإن تميز المعلوم مع العلم زماناً، حتى ذهب كثير من العلماء إلى أنه عين التميز، ولا يخفى أن هذا ذهول عن استعمال «الاستعقاب» في الذاتي أيضاً، وهو واقع، يعرفه من تتبع مباحث العلل والمعلولات، وأما ما ذكر من أن النظر في المُقدّمات يستعقب... إلخ؛ فإنما هو حكم للنظر، لا حد له، ولا يلزم حصول المحدود ببعض الحد.

قوله: «ولا يخفى ما فيه»؛ لأننا لا نسلم عدم إفادة الجهل المركّب التميز، وكذا التصور الغير المطابق؛ لأن المعنى من إفادة التميز أن يكون المحل بحيث يُلاحظ مدركاته، ويميزها عما عداها، وهذا القدر حاصل فيهما صواباً أو خطأ، وقد يُقال: إنه يتعلق بقوله: «بناء على أن... إلخ، ويوجّه: بأنه حينئذ يلزم أن يدخل التصور

(١) (١٥)

(٢) أي: شأنه أن يذكر (منه)

• حاشية الباب •

الغير المطابق أيضاً؛ لأنه لا نقیض له؛ لما فيه من شائبة الحكم، ولا يخفى ما فيه؛ لأنَّ التصوّرَ الغيرَ المطابقَ خرج بقوله: «يوجب تميزاً»؛ لأنه لا يفيد التميز على زعم هذا القائل، فالصواب ما ذكره^(١)، فلا تغفل.

قوله: «ميلاً إلى تخصيص العلم بالكلّيات»، فإن قيل: الكلام في تحقيق ماهية العلم، وتخصيصها بالكلّيات أمر خارج عن اليقين، قلنا^(٢): المراد من التخصيص ليس تخصيص ماهية العلم بعد ثبوت عمومها، بل تخصيص إطلاق لفظ «العلم».

قوله: «مع الغنى عنها... إلخ، فإن قلت: لا يخلو إما أن تكون الكلّية لازمة للمعاني أو لا، فعلى الأول لا مدخل للزيادة في الإخلال بالطرد؛ لأنه حاصل بدون الزيادة؛ لأنَّ المعاني لا تكون إلا كلّية حيثئذ، وعلى الثاني لا معنى لقوله: «مع الغنى عنها»؛ لأنَّ المفهوم منه أن يكون قيد المعاني مفيداً لمعنى الكلّية، قلتُ: معنى قوله: «مع الغنى عنها»: أن قيد الكلّية مستغنى عنه؛ لأنَّ التعريف بدونه صحيح شامل لجميع أفرادها، مانع عن الأغيار، فلا حاجة إليه لتحصيل أحد هذين الأمرين، بل اعتباره مخلاً.

قوله: «ولما لم يكن له كثير معنى... إلخ؛ وذلك لأنَّ التميز من المعاني الإضائية، والنقيض إنما يكون للقضايا، ولهذا حكموا بأنَّ التصورات لا نقائص لها، ألا ترى أن من قال: بأنَّ العلم نفس التعلّق المخصوص بين العالم والمعلوم - وهم جمهور المتكلّمين - حدة: بأنّه تميّز معنى عند النفس تميّزاً لا يحتمل النقيض، ومن زعم أن المراد من التميز في التصورات هو الصورة الإدراكية، وفي التصديقات هو الإثبات والنفي، فقد خالف لهذا المقرّ عند الجمهور، على أنه يلزم أن يكون العلم

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ذكرناه».

(٢) قائله المرحوم سيد علي (منه)، انظر ترجمته في: الشقائق النعمانية (١/ ٦٢).

• حاشية السنيان •

هو ما يُوجب الصورة والحكم لأنفسهما، كما اعترف به هو أيضاً.

قوله: «وليس بشيء»؛ لأن المراد من الإيجاب الاستعقاب، وهو معنى تصوري، لا نقيض له، وبهذا تبين بطلان ما يُقال: إنه شيء؛ لأن معناه: أن الإيجاب لا يحتمل السلب وبالعكس.

قوله: «إن اعتقاد أن الشيء كذا مع أنه لا يكون إلا كذا...»، فإن قلت^(١): الذي يفهم منه: أن يكون العلم مُقارناً للحكم بامتناع النقيض، بل في الحقيقة عبارة عن اعتقاديّين مطابقين، كما أن الجهل المُركَّب عبارة عن اعتقاديّين غير مطابقين، ولذلك صار جهلاً مركّباً، قلتُ: معنى الكلام: أن العلم عبارة عن اعتقاد أن الشيء كذا، مع أنه لا يكون إلا كذا في نفس الأمر، بمعنى: حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض؛ بحيث لو أخطَرَ النقيض بالبال لحُكِمَ بامتناعه، وهكذا حال الظنّ، فإن معنى إمكان النقيض فيه: أنه لو أخطَرَ بالبال لحكم بامتناعه، وهكذا حال الظنّ، فإن معنى إمكان النقيض فيه: أنه لو أخطَرَ بالبال لحكم به، ولهذا جعلوا كلاً من العلم والظنّ من الاعتقادات البسيطة.

قوله: «بحيث لا يحتمل النقيض في متعلّقه»، الأوضح أن يقول: «بحيث لا يحتمل نقيض متعلّقه»، يعني: أن التمييز لا يُمكن أن يتعلّق بنقيض المتعلّق، كما في التصديقات، فإن متعلّقتها - أعني: القضية - وإن كان له نقيض، إلا أن التمييز الحاصل في العلم لا يُمكن أن يتعلّق بذلك النقيض.

قوله: «أما في التصور فلعدم النقيض، أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم...» إلخ، يعني: أن عدم احتمال النقيض يجوز أن يكون بانتفاء النقيض

(١) قاله الفارسي (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفارسي وبه حواشيه (١٠-ب)، انظر: مكتبة جدار الله تحت رقم (١٢٣١)

• حاشية البيهقي •

أو بانتفاء الاحتمال، وإن كان انتفاء النقيض مستلزماً لانتفاء الاحتمال، وهذا كما أن انتفاء المركب يجوز أن يكون بانتفاء المادة أو الصورة، وإن كان انتفاء المادة مستلزماً لانتفاء الصورة.

فإن قلت: قد عدوا الشك من التصورات، وهو محتمل للنقيض، كما مر، قلت: الشك غير داخل في التصور الواقع قسماً من العلم المفسر بما ذكره هنا، كالظن والوهم، وإنما هو من أقسام العلم بالمعنى الأعم، الذي يعتبره الحكماء في أوائل المنطق، بناءً على أن مباحث الصناعات الخمس داخلة في ذلك.

واعلم أن مبنى ما ذكر على أن التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له، وأما الخطأ في البعض فراجع إلى الحكم الضمني، وهو أن هذه الصورة لهذا المتصور، فإن هذا الحكم قد صار ملكة للنفس، لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق، وتحقيق ذلك: أن التصور عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل، وهي إنما تطابق لما هي صورة له، وإن لم يلزم مطابقتها لما يُجعل صورة له، فإنه فرق بين المطابقة والتطبيق، فإذا تصور الشيء بالوجه؛ فإن كان وجهها له في الواقع فهو مطابق له لا محالة، وإن لم يكن وجهها له فهو مطابق أيضاً لما هو وجهه له، وإنما الخطأ في التطبيق، وهذا بالحقيقة معنى الخطأ في الحكم الضمني، وليس هذا غفولاً عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشيء من ذلك الوجه، كما لا يخفى على من له علم بوجه^(١)، فإن معنى علم الشيء بالوجه علم الشيء بوجهه، لا علم الشيء بما يُجعل وجهها له، وإن لم يكن وجهها له، على أن علم الشيء بالوجه في غير المطابق إنما يتصور^(٢) في العلم بالمعنى الأعم، وليس الكلام فيه، نعم يلزم هناك وجود العلم التصوري مع الجهل في التصديق، ولا محذور فيه، فإنه لا استبعاد في أن يكون التصور بحسب الذات من قبيل العلم، وبحسب العارض من قبيل

(١) في الهامش: «رد على الخيالي».

(٢) في الأصل كلمة غير واضحة، قدرناها بـ «يتصور».

• حاشية السبأ •

الجهل، كما أن السواد والبياض بالنظر إلى ذاتهما من قبيل المتضادين، وباعتبار عارض التضاد من المتضايقين.

قوله: «أو حكماً ومالاً، كما في اعتقاد المقلد؛ لعدم استناد الجزم به...» إلخ، أورد عليه^(١): «أن المقلد ربما لا يحصل له التجويز في المال، بل يموت على ذلك الاعتقاد، ولو ذهبت إلى إمكان التجويز فهو حاصل في العلم أيضاً، ولهذا قال: «ولا عبرة بالإمكان العقلي»، وجوابه أن يُقال: المراد هو الإمكان المأخوذ بمعنى سلب ضرورة الوجود، فيقابل الوجود، وهذا الإمكان موجود في التقليد؛ إذ لا موجب له، ومتف في العلم؛ فلا وجوب^(٢)، إذ فيه موجب.

• حاشية البروسي •

قوله: «وأنت خير بأن حصول...» إلخ، إنما جعل الشارح أخذ المجموع ملجأ لدفع إيراد أنه تعريف بالمباين، وفعل هذا في نظائره^(٣). وقال^(٤): «إلا أنه مركب لا مشتق منه صفة»، ورده الشريف^(٥): «بأنه لا نجد به نفعاً؛ إذ لا يخرج به عن كونه صفة للصورة، فالحق أن يُحمل أمثاله على التسامح؛ بناءً على ظهور المعنى، أو يُصار ههنا إلى أنه من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف».

قوله: «ويلتفت إليه»، إشارة إلى أن «يذكر» من «الذكر» بالضم؛ وهو ما يكون بالقلب، أو إلى أنه من «الذكر» - بالكسر - على الشائع المتبادر، إلا أنه استعمل في

-
- (١) المورد مولانا الفناري رحمه الله (منه) انظر: شرح المقاصد بخط الفناري وبه حواشيه (١١) -
 (٢) انظر: مكتبة جارا الله تحت رقم (١٢٣١)
 (٣) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان.
 (٤) أي: في تعريف الحق والاستطاعة في (شرح العقائد)، وفي تعريف الدلالة في (المطوّل) (منه)
 (٥) في شرح العقائد (٦١)
 (٥) لم أجد هذه العبارة للسيد، لكن لاحظ: حاشية جليبي (١/ ١٠٩ - ١١٠)

• حاشية البروسوي •

معنى الالتفات مجازاً، بشهادة الفحوى^(١)، كما مر نظيره في قول (المواقف): «نحاول أن نعلمه»، وقد يُفسَّر: بما يمكن أن يُعبر عنه، أو ما من شأنه أن يذكر، كما اختاره الشارح في (شرح العقائد^(٢))، وأما التوجيه الذي نقله بقوله: «وقد يتوهم...» فتقريبه: أن المراد بالمذكور المعلوم، فلما توجه عليه أنه لم يذكر المعلوم بعد، فكيف صحَّ أن يعبر عنه بالمذكور، وجَّه: بأن العلم مذكور، وذكره ذكر المعلوم، وأما كونه توهمًا فهو أن هذا التأويل مع زيادة بعده فقيه كشف جزء الحدِّ بجانب المحدود بعنوانٍ يتعلَّق باللفظ دون المعنى، فلا يُدفع الدُّور.

قوله: «أي: صفة يستعقب...» إلخ، إشارة أن العلمَ صفةٌ حقيقيةٌ موجودة ذاتٌ إضافية، فهو في الشاهد كهو في الغائب؛ لأنهم كما لم يجعلوا العلمَ في حقِّ الغائب عبارةً عن صورة حاصلة في المدركِ مطابقةً للمعلوم، بل فسروه بصفة حقيقية ذات إضافية، كما في سائر الصفات، كذلك لم يريدوا به في حقِّ الشاهد الصورةَ المذكورة، بل أرادوا به صفةً حقيقيةً تستعقب التمييز^(٣)، أي: الإضافة، التي هي التصوُّر والتصديق؛ إذ التعدُّد والتغاير نظرًا إلى المتعلِّق بجريان فيه، لا في منشأها، الذي هو صفة حقيقية شخصية لا تقبل التعدد، وقسمة العلم إليهما حينئذ أمر تسامحي.

قوله: «وفي الجهل المركَّب أظهر»؛ لتعين النقيض فيه؛ بأن يكون هو الواقع،

(١) في هامش نسخة (لا له لي): فلا يقتضي سابقة الحصول، كما توهم وصير إلى مثل تأويل «الذكر» - بالكسر - على الوجه الثاني، نعم يُحتاج إليه بناءً على أن الالتفات يقابل الذهول، فلا يتناول ما يذهل عنه من العلوم إلا بهذا التأويل (منه)

(٢) (١٥)

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): فسقط ما يُقال: إن تفسير الإيجاب بالاستعقاب يقتضي أن يحصل العلم ثم يتميز المعلوم، كما يقال: إن النظر في المقدمتين يستعقب العلم بالنتيجة، وليس يُصحح بأن يتميز المعلوم مع العلم زمانًا، حتى ذهب كثير إلى أنه عين التمييز (منه)

• حائبة الدوسوي •

فكيف بالاحتمال، بخلاف الظن وأخويه؛ لعدم تعيين النقيض فيها كذلك، وأما احتمال أخويه النقيض، فلأن فيهما شائبة الحكم والتركيب، فعدهم من التصور لخلوها من الحكم، لا يُنافي افتراقها منه في إمكان النقيض وعدمه.

قوله: «ولا يخفى ما فيه»؛ لأن الجهل المركّب^(١) تمييز^(٢)، والتصورات بأسرها مطابقة للمتصورات، وعدم المطابقة في الحكم بأنها صورها اللازم لتلك التصورات، مثلاً إذا رأينا حجراً من بعيد، فحصل منه صورة إنسان، فالخطأ في الحكم بأن هذه الصورة لهذا المرئي. ولبعض من زُين له سوء خياله إيراد عليه: بالفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه^(٣)، وأنت تدفعه: بأن الكلام بين المتميز والتمييز الذي لا حظ له من المعلومية، بل جعل آلة كاشفة له بالذات حقيقة، نعم قد تطلق الصورة على الوجه المعلوم على سبيل التشبيه، باعتبار أنه آلة لتعرف حال الغير، ومرة لملاحظتها، لكنه خارج عما نحن فيه، كما ترى.

قوله: «مع الغنى عنها محل نظير بطرد التعريف»، فإن قلت: الجمع بين الغنى عن قيد الكلية وإخلاقه بالطرد ممّا لا يستقيم؛ لأن المعاني إن اختصّت بالكلية، فقيد الكلية مستغنى عنه، لكن لا يكون هو المخل للتعريف، وإن لم يختص بها لا يكون مستغنى عنه؛ لإفادة اختصاصها بالكلية، نعم يلزم أنه مُخلٌّ للاطراد، قلت: الغنى بالنسبة إلى الجزئيات الظاهرة؛ لأن المراد بالمعاني ما يقابل العينية الخارجية،

(١) في هامش نسخة (لا له لي): لا لأنه يلزم حينئذ أن يدخل التصور الغير المطابق أيضاً؛ لأنه لا نقيض له؛ لأن التصور الغير المطابق خرج بقوله: «يوجب تمييزاً»؛ لأنه لا يفيد التمييز على زعم هذا القائل (منه)

(٢) في نسخة (لا له لي): «يفيد التمييز».

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): «على أن معنى علم الشيء بالوجه علم الشيء بوجهه، لا علم الشيء بما جعل وجهاً له، وإن لم يكن وجهاً له، والأول مطابق لما هو وجه له (منه)

• حاشية الدكتور سري •

والإخلال بالنسبة إلى الجزئيات الباطنة، كأدراك لذتنا مثلاً.

قوله: «وهذا مصطلح النحاة»؛ يعني: أن ذكر الطرود بهذا المعنى - الذي هو الجامعية - مصطلح النحاة، وإلا فالطرود في مصطلح الميزانيين بمعنى المنع.

قوله: «ثم الظاهر»، لا بد قبل بسط هذا المقام من تمهيد أمرين؛ الأول: أن المعلومات قد تعلقت به الصفة، وكذا التمييز، فكل منهما تعلق به، وللإيجاب أيضاً تعلق بالتمييز وبالمتعلق أيضاً، الثاني: أن لنا صورة إدراكية هي الصفة القائمة بالنفس، وتميزاً يحصل للمحل بواسطة تلك الصفة؛ هو الإضافة بينها وبين المعلومات، ومتعلقاً هو المعلومات، وإيجاباً للصفة المذكورة للتمييز المذكور، ثم نقول: إذا اعتبرنا الاحتمال المنفي بالنظر إلى الأشياء المذكورة في الأمر الثاني حصل أربعة، وكذا إذا اعتبرنا التقيض بالنظر إليها، وإذا ضربنا الأربعة في الأربعة حصل ستة عشر احتمالاً عقلياً، فإن اعتبرنا الاحتمال بالنظر إلى الصفة، فلا شك أنها لا تحتل تقيضها، بمعنى: أنها لا تحتل أن يتعلق بالمعلوم تقيضها بدورها، ولا لنقيض التمييز، بمعنى: أنه لا تحتل أن يوجب محلها نقيض ذلك التمييز، ولا لنقيض المتعلق، بمعنى: أنه لا تحتل أن يتعلق بنقيضه ولا بنقيض الإيجاب، بمعنى: أنه لا تحتل أن يكون منشأ لنقيض ذلك الإيجاب، وهو اللاإيجاب للتمييز المذكور، أو الإيجاب لنقيض التمييز المذكور، وإن اعتبرنا الاحتمال بالنظر إلى التمييز، فنقول: إنه لا تحتل نقيض نفسه، بمعنى: أنه لا تحتل أن يتعلق بالمعلوم نقيضه، ولا لنقيض الصفة، بمعنى: أنه لا تحتل أن يوجب للمحل نقيض تلك الصفة، ولا لنقيض المتعلق، بمعنى: أنه لا تحتل أن يتعلق بنقيضه^(١)، ولا لنقيض الإيجاب، بمعنى: أنه لا تحتل أن يتعلق به نقيض ذلك الإيجاب، وهو اللاإيجاب، يعني: أنه لا توجب الصفة المذكورة، وإن اعتبرناه بالنظر إلى المتعلق فنقول: إنه لا تحتل لنقيض نفسه، لكن لا بحسب نفس الأمر، بل بالنظر

(١) جاء في الحاشية: «لا معنى له».

• حاشية البروسوي •

إلى المدرك، بمعنى: أنه لا يحتمل عند المدرك أن يكون الواقع نقيضه، ولا لنقيض الصفة، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يتعلق به بنقيضها ولا لنقيض التمييز بهذا المعنى، ولا لنقيض الإيجاب، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يتعلق به نقيض ذلك الإيجاب، يعني: أنه لا توجب الصفة التمييز المذكور المتعلق به، أو يوجب نقيض ذلك التمييز، وإن اعتبرناه بالنظر إلى الإيجاب فنقول: لا يحتمل نقيضه، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يحصل للمحل نقيض ذلك الإيجاب، وهو لا إيجاب الصفة له التمييز؛ أي: لا يوجب الصفة له ذلك التمييز، أو إيجاب نقيض ذلك التمييز، ولا لنقيض الصفة، بمعنى: أنه لا يحتمل أن يحصل للمحل نقيضها، ولا لنقيض التمييز، بمعنى: أنه لا يحصل أن يتعلق بتمييز نقيضه.

ولا يخفى عليك أن بعض هذه الاحتمالات تعسف، وبعضها لا معنى له، وبعضها لا يناسب ظاهر عبارة الحد، والمقصود من ذكرها - مع بُعد بعضها عن الأوهام - أن يحيط علماً بجوانب الحد للثبت بالمرام.

قوله^(١): «وليس شيء»؛ إذ مع ركافة المعنى تأبى عنه عبارة الحد غاية الإباء، فلا يُصار إليه بلا ضرورة تدعو إليه.

[قوله: «وليس شيء»، يعني: أن هذا البعض عدل عما ليس له كثرة معنى إلى ما ليس بشيء لأن المراد بالتمييز هنا هو الصورة الإدراكية تصورية كانت أو تصديقية ولها حظ النقيض في جانب التصديق في الجملة بناء على أنها مرآة ما له نقيض في الاصطلاح أعني: القضايا بخلاف الإيجاب فإنه أمر تصوري ههنا فليس له حظ النقيض أصلاً.

قوله: «فلعدم النقيض»، أي: في نفس الأمر وعلى المشهور وعلى تقدير تسليمه

لا معنى... إلخ.

(١) هذه التحشية على هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي).

• حاشية دروسوي •

قوله: «أو حكماً ومالاً»، أي: لو وجد المشكك يزول عن اعتقاده، فليس معه من خارج ممن قلده، ما لم يُجوز به احتمال النقيض، بخلاف العلم؛ فإن مع العالم من خارج؛ أي: دليل ما يرفع به الاحتمال، فاندفع ما قيل: إن تجويز المقلد في اعتقاده مآلاً غير كاف؛ لإمكان أن لا يجوز المقلد إلى حين موته، ولو ذهب إلى إمكان تجويزه فهو حاصل في العلم أيضاً^(١).



(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

بسم الله الرحمن الرحيم

[المبحث الثاني: في التصور والتصديق وأقسامها]

بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث الثاني: العلم إن كان حُكماً أي إزعاناً وقبولاً للنسبة فتصديق،
وإلا فتصور.

فاختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الإضافة.

والضرورة قاضية بانقسام كل منهما إلى النظري المفتقر إلى النظر،
والضروري المستغني عنه.

وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك
عنه سبيلاً، أي لا يقتدر على الانفكاك عنه أصلاً، فلا يرد عليه زوال الضروري
بطريقان ضيد، أو عدم حصوله لفقد شرط، ولا لزوم النظري بعد الحصول من
غير اقتدار على الانفكاك حينئذ، لوجود الاقتدار قبل ذلك.

واختيار الإمام أن ما يحصل من التصورات ضروري، ولا مساغ
للاكتساب^(١)؛

أما من جهة المطلوب: فلأنه إما معلوم مطلقاً، فلا يُطلب، أو مجهول

(١) هكذا في النسخة (الأصل) و (أ.ب)، وفي (د): «واختار الإمام...»، وفي نسخة المكناسي: «واختار
الإمام أن ما يحصل من التصورات ضروري لامتناع الاكتساب».

﴿٢٧٧﴾

﴿٢٧٧﴾

مطلقاً فلا يُمكنُ التوجُّهُ إليه، أو معلومٌ من وجهٍ دون وجهٍ، فلا يُمكنُ طلبُ شيءٍ من وجهيه. بخلافِ التصديقِ فإنه يطلبُ لحصول^(١) تصوراتِهِ.

وَرُدُّ بَأَنِّ الْعِلْمِ بِبَعْضِ جِهَاتِ الْمَجْهُولِ كَافٍ فِي التَّوَجُّهِ إِلَيْهِ.

وأما من جهة الكاسب: فلأنه إما من جميع الأجزاء وهو نفسه، أو بعضها وفيه تعريف بالخارج، أو خارج عنها، وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوُّره و[على]^(٢) تصوُّر ما عداه تفصيلاً.

وَرُدُّ بَأَنِّهِ مَجْمُوعُ تَصَوُّرَاتِ الْأَجْزَاءِ، وَالْكَسْبُ تَصَوُّرُ مَجْمُوعِهَا، وَآثَرُ الْكَسْبِ فِي اسْتَحْضَارِهَا مَجْمُوعَةٌ مَرْتَبَةٌ، فَهِيَ مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَ التَّصَوُّرَاتِ بِهَا حَدٌّ، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَ تَصَوُّرٌ وَاحِدٌ بِهَا مُحَدَّدٌ، وَلِشِدَّةِ اتِّصَالِ الْأَعْتَابَرِينَ قَدْ يَتَوَهَّمُ اتِّحَادُهُمَا، وَإِنَّمَا الْمُتَّحِدُ مَجْمُوعُ الْأَجْزَاءِ وَالْمَاهِيَّةُ لَا تَصَوُّرَاتُهَا وَتَصَوُّرُ الْمَاهِيَّةِ.

وأيضاً، تعريفُ الجزءِ للماهيةِ إنما يستلزمُ تعريفَ شيءٍ من أجزائها لو لم يكن مجردٌ تمييزها عمّا عداها تعريفاً لها، وكان العلمُ بها نفسَ العلمِ بالأجزاء، كما أنَّها نفسُ نفسها^(٣).

وأيضاً، التعريفُ بالخارج إنما يتوقفُ على الاختصاصِ لا العلمِ به،

وَلَوْ سُلِّمَ فَيَكْفِي تَصَوُّرُهُ بِوَجْهِهِ وَتَصَوُّرُ مَا عَدَاهُ إِجْمَالاً.

(١) في (ج): «بحصول».

(٢) زيادة من نسخة المكناسي.

(٣) في نسخة المكناسي: «نفس الأجزاء».

* [الشرح]:

قال: (المبحث الثاني: العلم إن كان حكماً أي إدعائاً وقبولا للنسبة فتصديق، وإلا فتصور).

فاختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الإضافة):

أقول: قد اشتهر تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، واستبعده بعضهم لِمَا بينهما من الزور؛ إذ لا تصديق بدون التصور، بل ذكروا أنه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق، وإنما الكلام في التصور بحسب الاسم، فعدلوا إلى التقسيم إلى التصور الساذج - أي المشروط بعدم الحكم - وإلى التصديق^(١)، وأجاب آخرون بأن اللزوم بحسب الوجود لا يُنافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد، والحصص في التصور المقيّد بعدم الحكم وفي التصديق ليس بنام؛ لخروج تصور الطرفين.

وبالجملة، فكلام القوم صريح في أن التصور المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له، وهو التصور لا بشرط الحكم، أعني الذي لم يعتبر فيه الحكم، لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم، وصرح الإمام والكاتب بأن هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور فقط.

وحاصل التقسيم أن العلم إمّا أن يُعتبر فيه الحكم وهو التصديق، أو لا وهو التصور، ومعناه أن التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام الإمام^(٢)، لا الإدراك المقيّد بالحكم على ما سبق إلى الفهم من عبارته،

(١) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٠ - ٤١، الإشارة ٤).

(٢) قال الإمام الفخر الرزائي في «الملخص في المنطق والحكمة» (١/ ٣٥ ط ١ دار الأصلين -

الأردن):

«إن تصوراً، وإذا حكم عليه بنفي أو إثبات كان المجموع تصديقاً. وفرق ما بينهما كما بين البسيط =

حيث يقول إنه الإدراك المقارن للحكم، أو الإدراك الذي يلحقه الحكم، كيف وإنه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصور جزءاً منه، ثم إنه كثيراً ما يصرح بأنه عبارة عن نفس الحكم، ويجعل الحكم تارة من قبيل الأفعال، وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الإرادة.

والجمهور على أنه نفس الحكم، وأنه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا يتعلق إلا بالنسبة، بخلاف التصور، حيث يتعلق بها وبغيرها، ألا ترى أنك إذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق، ثم إذا أقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعاً آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق، وحقيقته: إذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة أو لا وقوعها، ويعبر عنه بالفارسية «بكر ويدن»، على ما صرح به ابن سينا^(١)، وهذا ما قال في (الشفاء):

التصور في قولك: «البياض عرض» هو أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض، والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة

والمركب، وكل تصديق فقيه ثلاثة تصورات، للعلم الأولي بأن حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متى لم تكن متصورة تعذر ذلك». اهـ

(١) الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، أبو علي الرئيس (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، كان أبوه من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى، ثم توجه نحوهم الحكيم أبو عبد الله الناطلي، فأنزله أبو الرئيس أبي علي عنده، فابتدا أبو علي يقرأ عليه كتاب إيساغوجي وأحكم عليه علم المنطق وإقليدس والمجسطي وفاقه أضعافاً كثيرة، حتى أوضح له منها رموزاً وفهمه إشكالات لم يكن للناطق يد بها.

وكان نادرة عصره في علمه وذكائه وتصانيفه، وصنف كتاب «الشفاء» في الحكمة، و«النجاة» و«الإشارات» و«القانون» وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف ما بين مطول ومختصر ورسالة في فنون شتى، وله رسائل بديعة منها رسالة «حي بن يقظان» ورسالة «سلامان وإرسال» ورسالة «الطير» وغيرها. (لسان الميزان ١٦٧/٣، وفيات الأعيان ١٦٠/٢).

إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك^(١).

وفي هذا الكلام إشارة إلى أن مدلول الخبر والقضية هو الصدق، وإنما الكذب احتمال عقلي، وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم؛ إذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلاً في النفس تحققه في الواقع.

• حاشية السائر •

قوله: «كما بين الزوج والفرد»، لا يُقال: الفرد غير لازم للزوج، كالاثنين مثلاً، بناءً على أن الفرد من أقسام العدد، وقد بينّا ذلك في قوله: «إنَّ الزوج أعمُّ من مضروب الفرد في الزوج»؛ لأنّا نقول: الكلام هنا مبنيٌّ على متعارف اللغة، وهو أن الواحد أيضاً عدد، وهو فردٌ لازمٌ للزوج.

لا يُقال: الفرد وإن لم يكن لازماً للزوج، لكن الزوج لازمٌ للفرد، على ما هو مصطلح أهل الحساب، بمعنى: أنه كلما وُجدَ الفردُ وُجدَ الزوج، كالثلاثة، فإنه فردٌ وقد وُجدَ فيه الزوجُ أيضاً، كالاثنين؛ لأنّا نقول: تألّف الأعداد من الوحدات، لا مما تحته من الأعداد^(٢).

قوله: «والحصر في التصور المقيّد...» إلخ، جملة حالة تُشعرُ بأن جوابهم لا

(١) قال ابن سينا في مدخل قسم المنطق من الشفاء (ص ١٧):

«... والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كل بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقت أنه كذلك. أما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، وقد تصورت ما يقال؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد؛ وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس. والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في ذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في ذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك». اهـ

(٢) فوصف الزوجية إنما يلزم لذات العدد الزوج لا للوحدات (منه)

• حاشية السيار •

يكفي في الاصطلاح وعدم العدول؛ ضرورة أنه - وإن اندفع به أمر الاستبعاد - ففيه وجه آخر من الفساد.

قوله: «وفي هذا الكلام إشارة إلى أن مدلول الخبر والقضية هو الصدق»؛ وذلك لأنه لما كان معنى التصديق في مثل هذا الخبر؛ - أعني: قولنا: «البياض عَرَضٌ» - هو إدراك أن النسبة مطابقة لما في نفس الأمر^(١)، على ما يفهم من لفظ: «البياض عَرَضٌ»، والتكذيب مخالفاً له، فقد ظهر أن مدلول الخبر مطلقاً هو الصدق، وأن الكذب احتمال عقلي، بمعنى: أنه لا يمتنع عقلاً أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتاً؛ إذ لا فرق بين خبر وخبر؛ ليرد: أنه لا يلزم من كون الصدق مدلولاً لهذا الخبر المخصوص؛ أعني: «البياض عَرَضٌ»، وكون الكذب مخالفاً له كونه مدلولاً لساثر الأخبار والكذب مخالفاً.

فإن قلت: قد اتفق القوم على أن مدلول الخبر هو الحكم بوجود المعنى في الإثبات، وبعدمه في النفي، فلا يكون مدلول الخبر هو الصدق، بمعنى: المطابقة لما في نفس الأمر، غايته: أنه يفهم ذلك عند الإطلاع ولو بالالتزام، قلت: معنى حكم المخبر بوجود المعنى... إلخ؛ هو القول النفسي بأن النسبة إيجاباً أو سلباً مطابقة لما في نفس الأمر، وهو عين معنى الصدق.

فإن قلت: إذا كان مدلول الخبر هو الصدق، فما معنى قولهم: «الخبر ما يحتمل الصدق والكذب»؛ إذ لا معنى لاحتمال الشيء لمدلوله؟ قلت: احتمال أحد الطرفين؛ - أعني: الكذب - يُوجب احتمال الطرف الآخر بالضرورة، غايته: أن لا يكون الاحتمالان متساويين، ولا دلالة في قولهم: «ما يحتمل الصدق والكذب» على تساوي الاحتمالين^(٢)، بل لا يبعد أن تُدعى الدلالة على عدم التساوي.

(١) وذلك لأن مطابقة النسبة لنفس الأمر معنى الصدق (منه)

(٢) فإن اطراد تقديم الصدق لا يخلو عنها (منه)

• حاشية البروسوي •

قوله: «لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق»؛ إذ الحقيقة لا تكون إلا للموجودات، على ما قيل: إن الحقيقة هي الماهية من حيث التحقق، ولهذا حكموا بتقدم الهئية البسيطة على الماهية الحقيقية، فالتصور بحسب الحقيقة لا يخلو عن التصديق بأنه متحقق، وإلا لما كانت حقيقة ولا تصوراً بحسبها.

قوله: «فعدلوا...»، يعني: أنهم لمّا رأوا التناقض بين اللزوم والتقابل نفوا اللزوم في محلّ التقابل، فكان التصورُ فقط، أو التصورُ الساذج بشرط لا، وكان المعتبر غير المقابل عندهم، بخلاف قول الآخرين من المحققين؛ حيث جوّزوا الجمع بين اللزوم والتقابل في التقسيم المشهور، فكان المعتبر هو المقابل، وبالجملّة بناءً التقسيم على التقابل بحسب الوجود عند الأولين، وبحسب الصدق عند الآخرين.

قوله: «كما بين الزوج والفرد»، يعني: أن الثلاثة مركبة من الزوج والفرد، وأن الزوج يصدق عليه أنه منقسمٌ بمساوئين، والفرد يصدق عليه أن منفردٌ عن الزوج في نفسه^(١)، وهما جزءان بالفعل من الثلاثة ولا تصادق بينهما.

قوله: «بأن هذا هو المراد بالتصور الساذج...»، وحينئذ لا يكون سببُ عدولهما إليهما ما نقله الشارح أولاً عن الأولين الذين عدلوا بسببه، وهو التناقض بين اللزوم والتقابل، كيف وإنهما اتّبعّا بالآخرين في تجويز الجمع بين اللزوم والتقابل^(٢) باعتباري الوجود والصدق، بل السببُ في عدولهما إليهما كون قسم الشيء قسماً له بحسب الظاهر.

قوله: «مسمّاة بالكلام النفسي»، قال بعض الأفاضل خضر ربه^(٣): «أظن أن

(١) في هامش نسخة (لا له لي): «على ما هو الظاهر من المعروف واللغة: من أن العدد مؤنث مما تحته، وأن الواحد عددٌ، وإلا فالتحقيق أن الأعداد مؤنثة من الوحدات، لا مما تحته، وأن الواحد ليس بعدد (منه)

(٢) لعل العبارة: «وإنهما اتبعّا أي: الرازي والكاتبى - الآخرين في التجويز بين اللزوم والتقابل...».

(٣) في الحاشية: «مولانا خضر شاه».

• حاشية الدروسي •

ما جعله الإمام من قبيل الكلام النفسي هو الحكم الشرعي المفسر عندهم: بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، فإن خطاب الله القديم القائم بذاته تعالى هو الكلام النفسي، ومعنى قولهم: «حل بعدما لم يحل»: أنه حدث تعلق ذلك الخطاب بعدما لم يكن، انتهى، وأنت خير بأن الملائمة حينئذٍ ذكر «العلم» بدل «الاعتقاد» في قوله: «من جنس الاعتقاد».

قوله: «والجمهور على أنه نفس الحكم»، واختاره في المتن حيث قال: «العلم إن كان حكماً فتصديق، وإلا فتصور»، وهذا التقسيم هو الحق؛ إذ حينئذٍ يكون لكل من قسمي العلم طريق موصول يخصه.

قوله: «وإنما الكذب احتمال عقلي»، لأن دلالة الجملة خبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية، ودلالة الذهنية على حصول النسبة الأخرى بطريق الإشعار، من دون استلزام عقلي، كما في دلالة الأثر على المؤثر مجازاً إن يتخلف عن الجملة خبرية مدلولها بلا واسطة، فضلاً عن مدلولها بواسطة، فظهر معنى الاحتمال في تعريف الخبر بالنظر إلى الصدق والكذب، غاية الأمر أنهما لم يستويا في المفهومية من الخبر؛ حيث لوحظ فيه الإثبات أو النفي، وإن قطع النظر عما سواه من خصوصية المفهوم أو المتكلم، وإن جرد النظر عن الإثبات والنفي أيضاً، واعتبر مُحصل مفهومه من حكم شيء إلى شيء، أعم من أن يكون ثبوتياً أو سلبياً، كان الاحتمال للصدق والكذب على سواء، وهذه التسوية بالاعتبار الثاني لا تنافي أصالة الصدق بالاعتبار الأول، كما لا يخفى، فظهر أن الاحتمال المأخوذ في تعريف الخبر بحملين، فاحمل الاحتمال على أيهما شئت.

قوله: (والضرورة قاضية بانقسام كل منهما إلى النظري المفتقر إلى النظر،

والضروري المستغني عنه.

وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه

سبيلاً، أي لا يقدر إلى الانفكاك عنه أصلاً، فلا يرد عليه زوال الضروري بطريقتين ضده، أو عدم حصوله لفقد شرط، ولا لزوم النظري بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذ، لوجود الاقتدار قبل ذلك:

أقول: يعني أن كلاً من التصور والتصديقي ينقسم إلى النظري والصروري؛ لأننا نجد في أنفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى النظر، كتصور الملك والجن، والتصديقي بحدوث العالم، واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم، والتصديقي بامتناع اجتماع النقيضين. والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضرورياً، وإن كان طوافه بالكسب على ما تقرّر عند الجمهور من أن التصديقي ضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وكسب، وعبارة (المواقف)^(١) وهو أن البعض ضروري بالوجدان، والبعض نظري بالضرورية، ربما يؤهم أن الثاني ليس بالوجدان، لكن المراد ما ذكرنا.

وفسر القاضي أبو بكر^(٢) العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً. وقيد بالمخلوق؛ لأن الضروري والنظري من أقسام العلم الحادث.

(١) قال الإمام العبد في المواقف (١/ ٩٧ مع شرحه):

«إن كلاً من التصور والتصديقي بعضه ضروري بالوجدان».

(٢) القاضي محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقاني (٣٣٨ هـ - ٤٠٣ هـ)، المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة سكن بغداد وسمع بها الحديث من أبي بكر بن مالك وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري حرج له محمد بن أبي الفوارس يعني الحنطلي وحدثنا عنه القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد السمان وكان ثقة وأما علم الكلام فكان أعرف الناس به وأحسهم خاطراً وأحودهم لساً وأوضحهم بياناً وأصحهم عبارة وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجمهورية والحوارج وغيرهم. (التيبين لابن عساكر ص ٢١٧).

(٣) في تفسيره، قاله السيد الشريف في شرح المواقف (١/ ٩٦).

واعترض عليه بأن النفس قد تنفك عن العلم الضروري بأن يزول بعد الحصول لطريائي شيء من أصداد العلم كالنوم والغفلة، أو بأن لا يحصل أصلاً لانتفاء شرط من شرائطه، مثل التوجه وتصوير الطرفين واستعداد النفس والإحساس والتجربة، ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات.

وأجيب: بأن المراد أنه لا يقتدر على الانفكاك، والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق، وهذا ما قال في (المواقف) أن عبارته مشعرة بالقدرة^(١)، يعني يفهم من قولنا: «يجد فلان سبيلاً إلى كذا أو لا يجد» أنه يقتدر عليه أو لا يقتدر.

والحاصل إن إطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والتحرك، كحركة المرحش، ولهذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، إلا أن قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث، ومصرح في عبارة القاضي ليخرج العلم بمثل تفاصيل الأعداد والأشكال ممّا لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه.

فإن قيل: يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر؛ إذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه.

أجيب عنه بأن المعتبر في الضروري نفى القدرة دائماً، وفي النظري إنما تنتفي القدرة بعد الحصول، إذ قبله يقتدر على التحصيل بأن يكتسب، وعلى الانفكاك بأن لا يكتسب.

(١) جاء في المواقف وشرحه (٩١ / ١):

«(ولا يرد) على تعريفه ما ورد عليه (إذ عبارته مشعرة بالقدرة) أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية، فإنك إذا قلت: «فلان يجد إلى كذا سبيلاً» يفهم منه أنه يقدر عليه، وإذا قلت: «لا يجد إليه سبيلاً» فهم منه أنه لا يقدر عليه، فمراد القاضي أن الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدوراً للمخلوق، وما ذكرتم من زواله بأصداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده، إذ ليس شيء منهما انفكاكاً مقدوراً، بل ليس بمقدور». اهـ

فإن قيل: سلّمنا أن مراد القاضي نفى الاقتدار على الانفكاك، إلا أن السؤال باقٍ بعد؛ لأن الانفكاك سواء كان مقدوراً أو غير مقدور يُنافي اللزوم.

قلنا: أراد باللزوم الثبوت، أو امتناع الانفكاك بالقدرة، على أن يكون آخر الكلام تفسيراً لأوله. وفسر النظري بما يتضمنه النظر الصحيح، بمعنى أنه لا ينفك عنه بطريق خري العادة عند حصول الشرائط، ولم يقل: (ما يُوجبُه) لما سيجي: من أن حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب، ولم يقل: «ما يحصل عقيب النظر الصحيح» لأن من الضروريات ما هو كذلك، كالعلم بما يحدث حينئذٍ من اللذة أو الألم، ولو قال: «ما يفيدُه النظر الصحيح» وأراد الاستعقاب العاديّ لكان أظهر.

والكسبي يُقابل الضروري ويُرادف النظري فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير، وأما فيمن يجوزُ الكسب بمثل التصفية والإلهام ولا يجعله مشتملاً على النظر فالكسبي أعمُّ من النظري، ولا تلازم بينهما عادةً على ما في (المواقف) (١)، إلا أن يجعل مثل التصفية والإلهام من خوارق العادات.

وقد يقال الكسبي لما يحصل مباشرة الأسباب اختياراً، كصرف العقل أو الحس، والضروري لما يُقابلُه، ويخصُّ الكسبي النظري باسم الاستدلالي.

• حاشية الباب •

قوله: «لكن مراده ما ذكرنا»، قيل: السرُّ في التخصيص: أن معرفة وجوب النظر ليست بمحض الوجدان، بل يتوقف على الإحساس بمبادئه بالآخرّة؛ إذ الحس مبدأ العلوم مطلقاً، ويرد عليه: أن الضروريات أيضاً مبدؤها الإحساس بالجزئيات، ولهذا كان الحس مبدأ العلوم مطلقاً.

(١) النظر المواقف وشرحه (١/ ٩٦ - ٩٧).

(٢) في الهامش: «نسخة: وجود»، وهي في نسخة حالت أفندي وعدنان.

• حاشية السبائي •

قوله: «ومصرَّحٌ في عبارة القاضي»، أراد بالتصريح الدلالة عليه لفظاً، من غير أن يكتفي بالقرينة، وإلاً فقولُه: «يلزم» يلزمُه الحصول، لا أن معناه ذلك، أو نقول: كلامُه هذا مبنيٌّ على ما يأتي في الجواب: من أن المراد باللزوم الثبوت، فيكون فيه إشعارٌ بأن العمدة في الجواب ذلك، وإلاً فعلى تقدير أن يكون امتناع الانفكاك تفسيراً للزوم، لا يتمُّ أمر التصريح.

قوله: «أجيب عنه: بأن المعتبر نفى القدرة دائماً... إلخ، يرُدُّ عليه: أن هذا منافٍ لما مرَّ آنفاً: من أن قيدَ «الحصول» مرادٌ، والجواب أن يُقال: الحصولُ مُعتبرٌ في تفسير الضروري^(١)، وغير مُعتبر في جزئه، الذي هو عدم الانفكاك، ولا يلزم من اعتبار الشيء في الشيء اعتباره في جزئه أيضاً، وإلاً يلزم التكرار، والمعنى حينئذ: أن الضروري ما يكون حاصلًا للمخلوق، ولكن بحيث لا يكون الانفكاك عنه مقدوراً، لا قبل حصوله ولا بعده، فينطبق التعريف على الضروري، ويخرج عنه النظري.

قوله: «بمعنى: أنه لا ينفكُّ بطريق جري العادة... إلخ، يرُدُّ عليه: أن العلمَ بحقيقة النتيجة والعلمَ بعدم المعارض لا ينفكان عن النظر، مع أنهما ضروريَّان حاصلان بعد النظر، لا بطريق النظر والكسب؛ إذ ليس كلُّ ما يحصل من النظر يلزم أن يكون نظرياً، وإنما يلزم أن لو كان حصوله منه بطريق النظر والكسب منه، ألا ترى أن النتيجة اسمٌ يلزم المقدمات بالذات، ولهذا زاد ابن الحاجب قيدَ «الاستدلال» في تعريف الفقه؛ حيث قال^(٢): «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال»^(٣)، اللهم إلا أن يُقال: إن ذلك غير مسلم عند الشارح، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، وإن كان ذلك الزعمُ منه غير صحيح، كما أشرنا إليه آنفاً، وسنشير لتوجيه كلامه إن شاء الله تعالى، وإن كان يتضمن نوع تكلف، نعم يُمكن منع عدم انفكاك

(١) سواء كان قبل الحصول أو بعده (منه)

(٢) هذا التفسير مختار الشارح، على ما سيأتي (منه)

(٣) شرح المعصدي مع الحواشي (٦٣/١)

• حاشية السيار •

العلم بعدم المعارض عن النظر، على ما سيأتي في آخر هذا المقصد.

قوله: «وأما فيمن يُجوزُ الكسب بمثل التصفية والإلهام... إلخ، فإن قلت: الإلهام ليس طريقاً للكسب؛ لأنه غير مقدور بلا شبهة، وكذا التصفية، فلا معنى لكونيهما طريقاً للعلم؛ إذ لا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً، يسوى أن طريقه مقدور، قلتُ: سيأتي في الاعتراضات على وجوب المعرفة بالنظر: أنها قد تحصل بغير النظر، كالإلهام بمعنى التوجه التام^(١)، على ما يقول به حكماء الهند، وهم البراهمة، وكالتصفية، على ما يقول به الصوفية، ودعوى أنها غير مقدورة بناء على احتياجها إلى مجاهدات شاقة لا يفيد في المقصود؛ لأن الاحتياج إلى ما ذكر يقتضي صعوبة الحصول، لا تعذره ليخرج عن المقدورية، ولهذا جعلوا القدرة مبدأ للمعنى في الحيوان، به يُمكن أن تصدر عنه أفعال شاقة.

قوله: «وقد يُقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الأسباب اختاراً، كصرف العقل والحسّ»، فإن قلت: سيأتي في اعتذار المنكرين للحسيات: بأنّ الجزم في الحسيّات يتوقف على شرائط لا يعلم ما هي، ومتى حصلت، وكيف حصلت، فتكون الحسيّات مندرجة في الضروري المقابل للكسبي بهذا المعنى، فلا معنى لعدّه منه. لا يُقال: يجوز دخولها في الكسبي باعتبار مدخلية القدرة، وفي الضروري باعتبار انتفاء الاستقلال؛ لأننا نقول: فحينئذ لا يتمانغ الكسبي والضروري، ولا بدّ في الأقسام من التمانغ.

قلت: هذا مبنيّ على رأي قداماء المشايخ، وهم لا يقولون بما ذكر في الاعتذار؛ فإن ذلك من تدقيقات المتأخرين؛ تخلصاً عما ذكر من الأغلاط، ومن ههنا تبين لك بطلان ما قيل في الجواب: من أنه مبنيّ على الرأيين في اعتبار القدرة في الجملة، واعتبار استقلالها، على أن اعتبار استقلال القدرة خلافاً للمذهب.

(١) هذا التفسير مما أشار إليه الشريف الجرجاني رحمه الله في (شرح المواقف)، وهو المعترض هنا (منه)، انظر: شرح المواقف (١/ ٢٥٧-٢٥٨ وانظر أيضاً: ١- ٩٦)

• حاشية الدروسوي •

قوله: «والاستغناء بالذات»، هذا بناء على ما اختاره في المتن من مذهب الحكماء، وهو مذهب الجمهور، كما مر آنفاً.

قوله: «لكن مراده ما ذكرنا»؛ يعني: أن مراده من الضرورة الضرورة الوجدانية أيضاً، والنكتة في تخصيص الوجدان بالحكم الأول، والضرورة بالثاني بحسب الظاهر: أن ضرورة البديهي بإدراك عدم النظر، فهي أنسب بالوجدان، وضرورة نظري بتحقيق وجود النظر، الذي هو أنسب بإدراك العقل، على أن في الأول حذراً عن بشاعة التكرار، وفي الثاني غاية تحسين المقابلة.

قوله: «من أقسام العلم الحادث»، قيل: ^(١) في اختصاص الضروري به بحث؛ لأنَّ عدم النظر يشمل علم الله تعالى، أقول ^(٢): إنَّ تقابل الضروري والنظري تقابل العدم والنسبة، وهم صرحوا بأن الاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب جنسه، كعدم البصر بالنسبة إلى العقر، وعدم النظر من هذا القبيل، فلا يشمل علم الله، على أن كلاً منهما لا يخلو عن إيهام الحدوث، ولذا لا يُوصف علم الله بهما.

قوله: «وأجيب بأن المراد...»، قيل: في عدم الاقتدار على الانفكاك عن العلم ضروري ^(٣) بحث؛ لأن مثل المحسوسات وإن توقف حصولها على أمور ليست اختيارية، فلا شبهة في توقُّفه أيضاً على الإحساس المقدور، فإنَّ قادرين على أن نفس حدقتنا نحو مُبصرٍ فنراه أولاً فلا نراه ^(٤)، وإن سلَّم أنَّ الرؤية في الصورة الأولى غير مقدورة؛ لتوقفها على أمور غير اختيارية فقد لا نسلم أن عدمها في الثانية غير مقدور، والمحصَّل: أنه إذا كان بعض شروط الشيء وأسبابه اختيارياً، وبعضه لا، فاستواءُ

(١) في الهامش: «القائل المولى الطوسي».

(٢) نسخة لاله لي: «الجواب».

(٣) كذا في الأصل، ولعل صوابها: «قيل في عدم الاقتدار على الانفكاك عن العلم الضروري».

(٤) كذا في الأصل، ومعناه: ثم لا نراه ثانياً بعد إعمالنا العين.

• حاشية المدون •

حصوله والانفكاك عنه في عدم المقدورية محل تأمل، أقول: العبرة بالمفيد القريب، وهو في الضروريات أمورٌ غير مقدورة، لا يُعلم متى حصلت، وكيف حصلت؟ وكفاك شاهداً أن العلم بالاعتقاد الحاصل عقيب النظر ضروري، ولا يقدح بضروريته وعدم القدرة عليه ما سبق عليه من النظر المقدور، وإذا لم يقدح النظر المقدور، فعدم قدح الإحساس المقدور بطريق الأولى.

قوله: «ولذا قد يفسر...» أي: ولأن إطلاق الضروري على العلم لعدم القدرة على الفعل والترك، قد يفسر: بما لا قدرة فيه على الانفكاك، ويُفهم منه عدم القدرة على التحصيل، وقد يفسر: بما لا يكون تحصيله مقدوراً، ويفهم منه عدم القدرة على الانفكاك؛ لِمَا ذكر من وجوب الاستواء في القدرة.

[قوله: «إلا أن قيد «الحصول» مراد ههنا، فكأنه قال: «الضروري حاصل، لا يكون تحصيله...» إلخ، «ومصرح في عبارة القاضي»، أمّا على إرادة الثبوت من اللزوم - كما هو أحد التوجيهين في الجواب الآتي - فظاهر، وأمّا على التوجيه الآخر فأراد بالتصريح الدلالة الظاهرة، من غير حاجة إلى قرينة احتيج إليها في التفسير السابق، وإلا فمعلوم أن الحصول لازم لقوله: «يلزم» لأنه معناه^(١)]

قوله: «على التحصيل بأن يكتسب...»، قد يُناقش: بأن مبادئ القياس قد تكون ضرورية وهي غير مقدورة، وما يتوقف على غير المقدور غير مقدور، فلا يكون تعريف الضروري مانعاً، وتعريف النظري جامعاً، بل كل النظريات كذلك؛ لأنه لا بد من الانتهاء إلى الضروريات، وجوابه جواب البحث المذكور سابقاً.

[قوله: «المعتبر في الضروري نفي القدرة دائماً»، وهذا لا يُنافي لما مرّ آنفاً؛ من أن قيد «الحصول» مراد؛ لأنه معتبر في تفسير الضروري، وغير معتبر في جزئه، الذي

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية دروسوي •

هو عدم الانفكاك، فكانه قال: «الضروري ما يكون حاصلًا للمخلوق، ولكن بحيث لا يكون الانفكاك عنده مقدوراً، لا قبل حصوله ولا بعده»، فانطبق التعريف على الضروري، وخرج عنه النظري^(١).

قوله: «فإن قيل: سلمنا...»، إيرادُ على الجواب من السؤال الأول، تقريره: أن الجواب المشتمل على أن الانفكاك ثابتٌ لكنه ليس بقدرة المخلوق، باطل؛ للمنافاة بين ثبوت الانفكاك وبين اللزوم، وإذا بطل الجواب بقي السؤال على حاله.

قوله: «تفسيراً لأوله»، على التوجيه الثاني، وعلى الأول يكون احترازياً.

قوله: «عند حصول الشرائط» وانتفاء الآفات وأضداد العلم.

[قوله: «فمن يجوز الكسب بمثل التصفية والإلهام»، كون الإلهام طريقاً للكسب ومقدوراً للمثلهم إليه = باعتبار التوجه التام^(٢)].

قوله: «ولا تلازم بينهما عادة»، اللائح في حله من كلام الخَيْر الشريف^(٣): أن المراد بطريق الاكتساب في الكسبي يجب أن يكون مقدوراً، على ما يدل عليه مقابله بالضروري المعروف بما ذكر، فحينئذ يكون الإلهام غير مقدور له، وهو ظاهر، وأما التصفية فهي موقوفة على مجاهدات قلما يفي بها المزاج^(٤)، فلا طريق مقدوراً بالقدرة الميسرة للكل حقيقة غير النظر في العادة، فيتلازمان عادة، نعم يمكن أن يكون لنا طريق مقدور غير

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) لاحظ: شرح المواقف (٩٧-٩٠/١)

(٤) في هامش نسخة (لا له لي): «يعني: إن أراد بالقدرة المنفعة الميسرة، لا الممكنة؛ فإنها حاصلة

لنعم حقيقة. فإن قلت: هلا توجه نفي الممكنة ادعاء؛ بناء على أن وفاء المراح قليل، والقلّة

والشيء من وإد واحد، فهلا يأخذ القريب من الشيء حكمه، ويلتحق به، قلت: هذا القدر لا

يكفي في تصحيح التلازم العادي، الذي ادعاه صاحب (المواقف) (مه)

• حاشية الدرس

النظر، وإن لم نطلع عليه، فالكسبي أعمُّ من النظري بحسب المفهوم، وتلازمان عادة، كما ادَّعاه صاحب (المواقف)^(١)، وأقول: أنت إذا تأملت فيه حقَّ التأمل بلوخ لك ما في الحلُّ من التمعُّل، سيما في التعليم، حيث أدرجه في (حواشي المطالع) على المولى القطب كما في الإلهام والتصفية، كيف وإنه اعترض في (حواشي المطالع) على المولى القطب حين: «جعل التعلُّم مقابلاً للفكر»: بأن النفس تلاحظ باختياراتها ما القاه المعلم على سبيل التدرُّج، فلها في التعلُّم حركة للاختيار فيها مدخل، فيكون من أقسام الفكر، إلا أنه فكر خاصُّ لغيره مدخل أيضاً^(٢)، وأيضاً صرَّح في موضع آخر^(٣): بأن علم المعاني لعمَّ يتعلَّمها نظريُّ يستفاد بالاستدلال، والمصيرُ إلى تقييد آخر في القدرة بالاستقلال كافٍ في الفساد، مع أن إطلاق الضروري عليه لم يخلُ عن خرط القتاد.

قوله: «لما يحصل مباشرة الأسباب والحسيَّات»، على هذا التفسير كسبي؛ لحصولها بمباشرة الأسباب اختياراً، والسببُ فيها هو قلبُ الحقيقة وصرفُ الحسِّ، ومع هذا فهي ضرورية بالمعنى السابق.

قال: (واختيار الإمام أن ما يحصل من التصورات ضروري، ولا مساغ للاكتساب^(١)؛

أمَّا من جهة المطلوب: فلأنَّه إمَّا معلومٌ مطلقاً، فلا يُطلب، أو مجهولٌ مطلقاً

(١) يعني: أنه أراد بالقدرة المنفية الميسرة لا الممكنة، فإنها حاصلة للبعض حقيقة، فإن قلت: هلا توجه بنفي الممكنة ادَّعاء؛ بناء على أن وفاة المزاج قليل، والقلة والنفي من واد واحد، مهلاً يأخذ القريب من الشيء حكمه ويلتحق به، قلت: هذا القدر لا يكفي في تصحيح التلازم العادي الذي ادَّعاه صاحب (المواقف) (منه)

(٢) ٦٦/٢ باختصار

(٣) لم أجده.

(٤) هكذا في النسخ (أ، ب)، وفي (د): «واختيار الإمام...»، وفي نسخة المكناسي: «واختيار الإمام أن ما يحصل من التصورات ضروري لا متنازع الاكتساب».

فلا يُمكنُ التوجهُ إليه، أو معلومٌ مِن وجهٍ دون وجهٍ، فلا يُمكنُ طلبُ شيءٍ مِن وجهيه. بخلافِ التصديقِ فإنه يطلبُ لحصولِ تصوراته.

وَرُدُّ بَأَنِّ الْعِلْمِ بِبَعْضِ جِهَاتِ الْمَجْهُولِ كَافٍ فِي التَّوْجُّهِ إِلَيْهِ.

وأما من جهة الكاسب: فلأنه إما من جميع الأجزاء وهو نفسه، أو بعضها وفيه تعريف بالخارج، أو خارج عنها، وهو يتوقف على العلم بالاختصاص المتوقف على تصوُّره وعلى تصور ما عداه تفصيلاً.

وَرُدُّ بَأَنِّهِ مَجْمُوعُ تَصَوُّرَاتِ الْأَجْزَاءِ، وَالْكَسْبُ تَصَوُّرُ مَجْمُوعِهَا، وَأَثَرُ الْكَسْبِ فِي اسْتِحْضَارِهَا مَجْمُوعَةٌ مَرْتَبَةٌ، فَهِيَ مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقُ التَّصَوُّرَاتُ بِهَا حَدٌّ، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلَّقُ تَصَوُّرٌ وَاحِدٌ بِهَا مُحَدَّدٌ، وَلِشِدَّةِ اتِّصَالِ الْاِعْتِبَارَيْنِ قَدْ يَتَوَهَّمُ اتِّحَادُهُمَا، وَإِنَّمَا الْمَتَّحِدُ مَجْمُوعُ الْأَجْزَاءِ وَالْمَاهِيَةِ لَا تَصَوُّرَاتِهَا وَتَصَوُّرَ الْمَاهِيَةِ.

وأيضاً، تعريفُ الجزءِ للماهية إنما يستلزمُ تعريفَ شيءٍ مِن أجزائها لو لم يكن مجردٌ تمييزٌ لها عمداً تعريفاً لها، وكان العلمُ بها نفسَ العلمِ بالأجزاء، كما أنَّها نفسُ نفسها.

وأيضاً، التعريفُ بالخارج إنما يتوقفُ على الاختصاصِ لا العلمِ به، ولو سُلمَ فيكفي تصوُّره بوجهٍ وتصورٌ ما عداه إجمالاً):

أقول: اختار الإمامُ الرازيُّ أن كلَّ ما يحصلُ من التصوراتِ فهو ضروريٌّ^(١)؛ لأنَّ الاكتسابَ ممتنعٌ من جهة المكتسب؛ أعني المطلوب، والكاسب؛ أعني طريق اكتسابه.

(١) انظر مثلاً: المحصل (ص ٨٢)، ومعالم أصول الدين (ص ٥٣) بشرح ابن التلمساري، ط ١ دار الفتح، ت: نزار حمادي.

- أمّا الأول: ولأن المطلوب إما أن يكون معلوماً فلا يمكن طلبه واكتسابه، لا مناعاً تحصيل الحاصل، أو يكون مجهولاً فلا يمكن التوجه إليه.

ثم اعترض بوجهين:

أحدهما: أنه لم لا يجوز أن يكون معلوماً من وجه فيتوجه إليه، مجهولاً من وجه فيطلب؟

وثانيهما: النقض باكتساب التصديقي مع جريان الدليل فيه.

فأجاب عن الأول بأنه إما أن يطلب من وجهه المعلوم وهو محال؛ لا مناعاً تحصيله، أو من وجهه المجهول وهو محال لا مناعاً التوجه إليه.

وعن الثاني بأن ما يتعلق به التصديقي كالتقصية أو النسبة معلوم بحسب التصور، فلا يمتنع التوجه إليه، ومجهول بحسب التصديقي، فلا يمتنع طلب حصوله، وهذا بخلاف التصور، فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً؛ إذ لا علم قبل التصور. وحاصله أن متعلق التصديقي يجوز أن يتعلق به قبل التصديقي عنه هو التصور، بخلاف متعلق التصور.

وأجيب بأننا نختار أنه معلوم من وجه ولا نسلم امتناع التوجه حيثما إلى وجهه المجهول، وإنما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوه واعتباراته، بحيث يخرجه عن كونه مجهولاً مطلقاً، وذلك كما إذا علمنا أن لنا شيئاً به الحياة والإدراكات، فنطلبه بحقيقته أو بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد أو الرسم، فالْمَجْهُولُ المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العوارض.

وما ذكر في (المواقف) من أن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات، تحقيق لهما هو الأهم، أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة، وتنبية على أن

المجهوليَّة للذات لازمة فيما يطلب تصوُّره، حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له، كان ذلك بالدليل لا التعريف، ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولاً بحقيقته.

وما ذكر في (تلخيص المحصل) من أن كلاً من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لأمر ثالث هو المطلوب^(١)، إلزام للإمام بما اعترف به من أن المعلوم إجمالاً معلوم من وجه مجهول من وجه، والوجهان متغايران، أحدهما معلوم لا إجمال فيه، والآخر ليس بمعلوم البتة، لكن لما اجتماعاً في شيء ظن أن هناك علماً إجمالياً، وإلا فقد ذكر هو في (نقد تنزيل الأفكار) أن المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها.

- وأما الثاني: فلأن الكاسب - أعني المعروف للماهية - يمتنع أن يكون نفسها لامتناع كون الشيء أجلى وأسبق معرفة من نفسه، بل يكون إتماً لجميع أجزائها وهو نفسها، فيعود المحذور، وإتما بعضها، أو خارجاً عنها، ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج، ومن أفردة بالذكر أراد بالداخل والخارج المحض من ذلك. ثم البعض إنما يعرف الماهية إذا عرف شيئاً من أجزائها؛ إذ لو كانت الأجزاء بأسرها معلومة أو بقيت مجهولة لم يكن المعروف معرفاً، أي سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً إلى تصوُّرها، فالجزء المعروف إن كان نفسه عاد المحذور، وإن كان غيره لزم التعريف بالخارج؛ ضرورة كون كل جزء خارجاً عن الآخر، ولو فرض تداولها ينقل الكلام إلى تعريفه الجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور، أو التعريف بالخارج، وهو أيضاً باطل لأن الخارج إنما يفيد معرفة الماهية إذا علم اختصاصاً بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها، وهذا تصديق يتوقف على تصور الماهية، وهو دور، وتصور ما عداها من الأمور الغير المنتهية على التفصيل، وهو محال.

(١) تلخيص المحصل، نصير الدين الطوسي (ص ٧).

وفي عبارة (المواقف) هنا تسامح، حيث قال: «والبعض إن عرف الماهية عرف نفسه وقد أبطل، والخارج وسيبطل»^(١)؛ لأن الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج، وكأنه على حذف الباء أي عرف بالخارج، أو عرف الأمر الذي شأنه أن يكون خارجاً عن سائر الأجزاء، فيكون البعض المعروف خارجاً عنه، ويلزم التعريف بالخارج لا للخارج، وإنما ادعى لزوم المحالين - على ما هو تقرير (المحصل) - بناءً على أن معرف الماهية معرف لكل جزء منها، ولظهور المنع عليه اقتصرنا على أحدهما، كما هو تقرير (المطالب العالية).

(١) ما في متن المواقف المطبوع (ص ١٣):

«الوجه الثاني: الماهية إن عرفت فيما بنفسها أو بجزئها أو بالحارج، والأقسام باطلة:

أما الأول: فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها.

وأما الثاني: فلأن جميع الأجزاء نفسها، والبعض عرفها وإنها لا تعرف إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف نفسه وقد أبطل، والخارج وسيبطل.

وأما الثالث: فلأن الخارج لا يعرف إلا إذا كان شاملاً لأفرادها دون شيء مما عداها، والعلم بذلك يتوقف على تصورها، وإنه دور، وتصور ما عداها مفصلاً وإنه محال». اهـ

وهو موافق لما في شرح المواقف (١/ ١٠٩).

وقد حمل الإمام التفتازاني عبارة المواقف على التسامح، لكن السيد لشريف صرف عبارة المواقف عن ظاهرها فقال (١/ ١٠٩):

«(والأقسام) بأسرها (باطلة، أما الأول: فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لأن معرفة المعروف الموصول متقدمة على معرفة المعروف الموصول إليه، وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية (وأما الثاني: فلأن جميع الأجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف للشيء بنفسه (والبعض) من أجزاء الماهية (إن عرفها وإنها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف) ذلك المعص (نفسه، وقد أبطل، والخارج) أي: وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل)». اهـ

قال الفناري في حاشيته:

«صرف العبارة عن ظاهرها دفقاً لما يقال: الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج». اهـ

ثم لا يخفى أن القدرح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه، إلا أنهم لما جوزوا التعريف بجميع الأجزاء وبالبعض وبالخراج احتجوا إلى التفضي عن منحه:

أما عن الأول: فبان جميع الأجزاء، وإن كانت نفس الماهية بالذات، لكن إنما يمتنع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار. وتحقيقه أن الأجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بأن تلاحظ واحداً واحداً على التفصيل والترتيب، فيكون كاسبا أي حداً، وقد يتعلق بها تصور واحد بأن يلاحظ المجموع من حيث المجموع، فيكون مكتسباً أي محدوداً، وهذا معنى قولهم: «في المحدود إجمال، وفي الحد تفصيل»، ولا امتناع في أن يكون تصور المجموع مترتباً على مجموع التصورات ومسبباً عنها.

فإن قيل: إذا كان مجموع التصورات مفضياً إلى تصورات المجموع، فإن كانت حاصلة كان هو أيضاً حاصلاً من غير أثر للنظر والاكتساب، وإن لم تكن حاصلة لم يصلح معرفاً بل تكون مطلوبة، وينقل الكلام إلى ما يحصلها، وكذا الكلام في التعريف ببعض الأجزاء أو بالخارج، بل في اكتساب التصديقات.

قلنا: يجوز أن تكون الأجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات، فيفتقر إلى النظر لاستحضارها مجموعة مترتبة بحيث تُفضي إلى تصور الماهية، وهذا معنى الاكتساب، وحاصله عائداً إلى تحصيل الجزء الصوري، وعلى هذا ففس.

وقال في (المواقف) قدحاً في قولهم: «بمجموع التصورات يحصل تصور

المجموع»^(١):

«والحق أن الأجزاء إذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية، لا أن ثمة

(١) وهو قول الأرموي. انظر شرح المواقف (١/ ١١٢).

حصول مجموع يوجب حصول شيء آخر هو الماهية، وهذا كالأجزاء الخارجية^(١)، إذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا أمراً يترتب عليه المركب.

وظاهره غير قادح؛ لأنهم لا يدعون أن مجموع الأجزاء أمر يوجب حصوله حصول أمر آخر هو الماهية، بل إنه يجوز أن يكون تصورات الأجزاء أمراً يوجب حصول أمر آخر هو تصور المجموع، أعني تصور الماهية، فإن أراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا بهتان، بل يكذبُه الوجدان، ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي؛ لأنه لا حجر في تصرفات العقل، فله أن يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئاً فشيئاً^(٢).

ولم يزد في حل الإشكال على أن قال: «الحدُّ مجموعُ الأمور التي كل واحد منها مقدم»، ولا يجدي نفعاً؛ لأنَّ المحدود أيضاً كذلك، فلا بدَّ في بيان المغايرة والسببية من أن يقال: تلك الأمور من حيث الملاحة تفضيلاً حذو، وإجمالاً

(١) انظر شرح المواقف (١/ ١١٣).

(٢) ما ذكره الإمام العبد قدحاً في كلام الأرموي ومن وافقه ليس هو المتبادر مما نقله عنه، لذلك تعقبه الإمام السعد بقوله: «وظاهره غير قادح؛ لأنهم لا يدعون أن... إلخ».

إلا أن الإمام السيد الشريف وجه كلام العبد بما يفيد القدح ويدفع اعتراض السعد، قال في

شرح المواقف (١/ ١١٢ - ١١٣):

«والحق أن الأجزاء إذا استحضرنا في الذهن (مرتبة) مقيداً بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهي) فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني أن تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه... اهـ.

قال السيالكوتي في حاشيته:

«قوله يعني أن تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الأجزاء والماهية، والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الأجزاء وتصور الماهية، صرفه الشارح إلى ما هو المقصود من أن الأجزاء المستحضرة من حيث إنها مستحضرة هي الصور، وأن قوله: (فهي الماهية) على حذف المضاف أي تصورها... اهـ.

محدود، وهو معنى كلامهم.

- وأما عن الثاني: فبأننا لا نسلّم أن معرف الماهية يجب أن يعرف شيئاً من أجزائها؛ لجواز أن تكون الأجزاء معلومة، وتنفّر إلى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها، ويكون ذلك بالمعريف. وحاصله أن الماهية وإن كانت نفس الأجزاء بحسب الذات، لكن لا يلزم أن يكون العلم بها هو العلم بالأجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها، بل لا بدّ من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الأغيار، ويجوز أن تبقى الأجزاء مجهولة، ويقيّد المعرفُ تصور الماهية بوجه يمتاز عما عداها من غير إحاطة بحقيقة شيء من الأجزاء، ولو سلّم فيجوز أن يكون الجزء المعروف نفس المعرف بالذات، ويعودُ التغاير إلى الإجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية بأجزائها أو غيره، ويصغّر التعريف بالخارج على ما سيجي.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال إن جميع أجزاء الماهية نفسها، فكيف لا يكون العلم بها علماً بها؟ وإن معرف الشيء سبب لمعرفة أي حصوله في الذهن، فكيف لا يحصل شيئاً من أجزائه؟ وإن علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من أجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه، فجاز حصول الكل بدونه، فلم يكن علة، ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فإنها علة لحصول المركب، وليست علة لحصول شيء من أجزائه.

- وأما عن الثالث: فبأننا لا نسلّم أن التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه، بل على الاختصاص نفسه، فإن الذهن ينتقل من تصور الملزوم إلى تصور لازمه الذهني، وإن لم يتقدّم العلم باللزوم، ولو سلّم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما، وتصور ما عداه إجمالاً، كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز، وإن كان مبنياً على امتناع كونه في حيزين، واشتغال حيز بمتحيزين، وإلى هذا التسليم نظر من قال: الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب أن يكون لازماً بين الثبوت لأفراده وبين الانتفاء عن جميع ما عداه. وينبغي أن نعلم أنه وإن كان لازماً بحسب

الصدق، لكن لا بد أن يكون ملازماً بحسب التصور.

وأجاب بعض المحققين عن الأول بمنع كون جميع أجزاء الماهية نفسها، بل جزم بأنه باطل تمسكاً بأن الأشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء، يمتنع أن يكون نفس المتأخر، ثم قال: ويجوز أن يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة، فيتحصل معرفتها بها، كما أن العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي أجزاءه، وبها يحصل العلم به. ورد المنع تارة بدعوى الضرورة، وتارة بالاستدلال بأن جميع أجزاء الشيء إن لم تكن نفسه: فإما أن تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان، أو داخله فيه؛ فتركب الشيء منها ومن غيرها، فلا تكون هي جميع الأجزاء بل بعضها، وأيضاً لو كان الشيء غير جميع الأجزاء فتمام حقيقته إما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض أجزاء، أو مع الأجزاء فلا يكون جميعاً.

وأما التمسك بضعيف؛ لأن تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر، ولو كان هذا لازماً لكان الكل متقدماً على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه.

والذي يلوح من كلامه أنه يريد بجميع أجزاء الشيء جميع الأمور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع، وبالمركب تلك الأمور مع الاجتماع، على ما قال الكشي^(١) أن مجرد جميع أجزاء الشيء ليس نفسه، وإنما نفسه تلك الأجزاء مع هيئة مخصوصية اجتماعية وحدانية بها هي هي. لكن لا يخفى أن هذا راجع إلى ما ذكره البعض من أن الحد التام تعريف بجميع الأجزاء المادية؛ إذ بحصولها في الذهن يحصل صورة

(١) عبد الرحمن بن محمد الكشي زين الدين من تلاميذ فخر الدين الرازي، من تصانيفه: تعديل المعيار شرح تنزيل الأفكار في المنطق، حقائق الحقائق في المنطق والطبيعي والإلهي، توفي سنة ٦٦١ هـ. (انظر هدية العارفين ١/ ٥٢٤).

مطابقة لما في الأعيان، وقد رده هذا المحقق بأنه كما يعتبر في الحدّ التام الأجزاء المادية، أعني الجنس والفصل، يُعتبر الجزء الصوري أعني الترتيب؛ لأنّ التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدّاً تامّاً، ثمّ أصرّ على أنّ جميع الأجزاء المادية والصورية ليست نفس المركّب؛ لأنها عللٌ وهو معلولٌ لها، ومن المعلوم بالبدئية أنّ محصل الاثنين بتحصيل واحدٍ وتحصيل واحدٍ آخر ويضمّ أحدهما إلى الآخر، لا يكون محصلاً للاثنين بنفسه، بل يكون محصلاً له بجميع أجزائه المادية والصورية.

• حاشية السيلاني •

قوله: «بأن يتعلق به التصديق، كالقضية أو النسبة»؛ وذلك لأنّ التصديق إن كان عبارة عن مجموع العلوم يكون متعلّقه هو القضية، وإن كان عبارة عن نفس الحكم فالمتعلّق حقيقة هو نفس النسبة، وإن كانت القضية هي المجموع أيضاً.

قوله: «وأجيب بأننا نختار... إلخ، محصول الجواب: اختيار الشقّ الثالث، الذي ذكره في الاعتراض الأول، ودفع ما أجيب عنه بإبطال قوله: «أو وجهه المجهول»، وهو محال؛ لامتناع التوجه إليه.

قوله: «وما ذكر في (المواقف) من أن المجهول هو الذات... إلخ، الظاهر من «الذات» في عبارة (المواقف) هو الكنه المقابل لبعض الاعتبارات، سواء كان ذاتياً أو عَرَضِيّاً، يدل عليه عبارته سابقاً، حيث قال^(١): «فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته ولا شيء مما يصدق عليه^(٢)»، فعطف قوله -: «ولا شيء مما يصدق عليه» - عليه يدلّ على ما ذكرنا^(٣).

فإن قيل: في عبارة (المواقف) ههنا إشكال؛ لأنه يفهم منها: أن لا يكون فرق بين التصور بوجه ما، وتصور الشيء بالوجه؛ لأنّ تصور شيء يصدق عليه تصور

(١) (١٠٣/١)

(٢) إذا لا مجال لأن يراد من الذات الفرد الخارجي؛ فإنّ التعريف إنما يكون للماهيات (منه)

(٣) نسخة حالت أفندي: «ذكره».

• حاشية السهام •

للوّجه، لا تصوّرُ للشّيء بذلك الوجه، والمقصودُ ذلك، قلتُ: المراد تصوّرُ شَيْءٍ مما يصدقُ عليه من حيثُ إنّه يصدقُ عليه، فنتمُّ التقريبُ.

قوله: «وتنبيةً على أن مجهولية الذاتِ لازمةٌ فيما يُطلبُ تصوّره»، ومن ههنا يُفهمُ أنّه لا يجوزُ التعرّفُ الرسميُّ بعدما علمت الحقيقة بالحد، لأن المقصودُ من التعرّفِ إمّا الاطلاعُ على الحقيقة، أو التمييز، ولا نزاعُ في أن التمييزَ بالحقيقة أتمُّ من التمييزِ بالعارض^(١)، فتميّزه بعدها يكون لغوًا.

قوله: «كان ذلك بالدليل لا التعرّف»؛ ضرورة أن معرفة الحقيقة أغنت عن التعرّف، فلا يكون المطلوبُ إلا التصديق.

قوله: «ومن أفرد به بالذكر أراد بالداخل والخارج المحض من ذلك»، يردُّ عليه: أن ذكرَ المُحَوَّضَةِ في الداخل غيرُ مفيد؛ إذ لا يُمكن في الداخل غيرُ المحض، اللهمَّ إلا أن يُقال: إن ذكرها هنا لاستطراد الذكر في الخارج.

قوله: «فيكون البعض المعرّف خارجًا عنه، ويلزم التعرّف بالخارج»، لا يُقال: لا يلزم - من تعريف الجزء [بـ] الأمر الذي شأنه أن يكون خارجًا عن جميع الأجزاء - التعرّف بالخارج؛ لجواز أن يكون بعض الأجزاء مرّكبًا منه ومن غيره، وذلك الجزءُ خارج عن جميع الأجزاء؛ بناءً على أن الكلَّ خارجٌ عن الجزء، فحينئذ لا يلزم التعرّف بالخارج؛ لأننا نقول: مبنى الكلام على أن كلَّ جزءٍ خارجٌ عن الآخر، وأمّا فرض التداخل فقد مرَّ الجوابُ عنه^(٢).

قوله: «ولظهور المنع»؛ وهو أننا لا نسلمُ أن معرّف الماهية معروف لكل جزء منها.

قوله: «قلنا: يجوز أن تكون الأجزاء معلومة... إلخ، حاصله: أننا لا نسلمُ

(١) أي: قصده (منه)

(٢) على ما اعترف به الشارح قبيل هذا الكلام (مه)

• حاشية السيار •

أن حصول مجموع التصورات كيف كانت يُفضي إلى تصور المجموع، حتى لا يكون للنظر والاكتساب أثر، وإنما المُفضي هو تلك التصورات مجموعة ممتازة عما يُحاطُها من الأمور الأخرى؛ إذ حينئذٍ يحصل لها المطابقة للمحدود، فالكسب هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها، ولما لم يكن بد من حصول الهيئة المخصوصة ظن الشارح أن معنى الكسب تحصيل الجزء الصوري، وهو مبني على ما سباني فيما وراء هذه الصفحة: من أنه لا بد من الصورة في الحد التام، وهو أيضاً ناشئ من هذا المقام^(١)، والحق أن الهيئة المخصوصة ليست من أجزاء المحدود؛ لانهصار أجزائها فيما تصور من الأجزاء، والهيئة ليست منها، نعم هي من لوازم المطابقة، كما قلنا.

قوله: «ولا يُجدي نفعاً؛ لأن المحدود أيضاً... إلخ ممنوع؛ لأن المراد من قوله: «مجموع أمور كل واحد منها متقدم»: أن لكل واحد منها مدخلاً في تعريف الماهية، وقد صرح بهذا المعنى فيما بعد مفصلاً؛ حيث قال: «فإنها متقومة بجميع الأجزاء»، بمعنى: أنه ما من جزء من الأجزاء إلا وله مدخل في التقويم، والكل هو الماهية، يعني: الكل من غير اعتبار مدخلية الأجزاء فيه. لا يُقال: المحدود أيضاً مركب كالحد؛ إذ الكلام في الماهية المحدودة بالأجزاء، سواء عبر عنها بالمفرد أو لا، ولا شك أن كل مركب فلاجزائه مدخل في حصوله؛ لأننا نقول: اعتبار المدخلية يدفع الإشكال؛ لأنه إنما يكون إذا لوحظ كل جزء على حدة، ولا نزاع في أن حال كل مركب مع أجزائه ليس كذلك، فإنه قد يلاحظ المركب ملاحظة واحدة إجمالية، من غير إخطار تفاصيل أجزائه.

وأما قوله: «لأن المحدود أيضاً كذلك»، فاعلم أن مثل هذا التركيب يشتمل على التكرار بحسب الظاهر، فإن كلاً من لفظة «أيضاً»، ولفظة «كذلك» تعني عن الأخرى، ويمكن أن يُقال: لفظة «أيضاً» إشارة إلى التشبيه، ولفظة «كذلك» إلى وجه

(١) وليس للحد أجزاء غير أجزاء المحدود (منه)

• حاشية السبيل •

التشبيه، فالمعنى فيما نحن فيه: أن المحدود كالحدد مجموع أمور كل واحد منها متقدم، وقس عليه سائر المواضيع؛ فإنه مطردٌ غالباً.

قوله: «لجواز أن تكون الأجزاء معلومة، وتفتقر إلى حضورها مجموعة مترتبة»، الأولى أن يُترك قيد «مترتبة»؛ إذ الجزء إنما يفيد تصور المجموع ممتازاً عن غيرها، ولا يفيد تصورَها مترتبة؛ ضرورة أن لا ترتيب في المحدود، ولهذا قال فيما بعد: «بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة بدون ذكر «مترتبة»، وأن يترك^(١) قيد «مجموعة»؛ لأن الكلام هنا في التعريف ببعض الأجزاء، فكيف يُتصورُ هنا إحضار الأجزاء مجموعة؟

ويمكن أن يُقال: لَمَّا كانت حقيقة الكسب عنده تحصيل الجزء الصوري، وهو جزء واحد يفيد تصور المجموع مجتمعة متميزة عن الأغيار، ويؤيده ما يأتي في التوضيح بقوله: «ولنعبر بالهيئة الاجتماعية...» إلخ.

قوله: «من غير إحاطة بحقيقة شيء من الأجزاء»، يرُدُّ عليه: أن الغرض من التحديد - على ما ذكره بعض المحققين - إمّا الإطلاع على الذاتي، كما في التحديد، وإمّا التمييز، كما في الرسم، فإذا كان الجزء معرفاً فلا بد وأن تكون حداً، فلا يمكن ذلك بدون الإحاطة بحقيقة شيء من الأجزاء.

قوله: «فإن الذهن ينتقل من تصور الملزوم إلى تصور لازمه»، كان الظاهر أن يقول: «من تصور اللازم إلى تصور ملزومه»، ألا أنه قد أشار إلى حله بقوله: «وينبغي أن يُعلم...» إلخ.

قوله: «والى هذا التسليم نظر من قال: الوصف...» إلخ، فيه منع ظاهر؛ وذلك لأنه صرح الشارح في (فوائد شرح مختصر الأصول)^(٢): «أن معنى اللازم اليقين هو أن

(١) عطف على «ترك» الماضية.

(٢) (١٦٢/١)

• حاشية السار •

يكون بحيث يحصل منه الانتقال إلى الملزوم البتة، وذلك يتوقف على الاختصاص، لا على العلم به، كما توهم، ويمكن أن يقال: ما صرح هنالك هو معنى اللازم البين، وأما معنى اللازم البين الثبوت لأفراده بين الانتفاء عن الأغيار، فالظاهر هو ما أراده الشارح وهنا.

قوله: «فيقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل»، فإن قلت: ما المراد بالتركيب التقديدي، فإن المتعارف هو الموصوف مع الصفة، وهو الجنس مع الفصل، وليس في الحد أجزاء وراء الجنس مع الفصل؟ قلت: سيايتك في آخر البحث: أن المراد من التركيب التقديدي: هو الجزء الصوري للحد، وزعمه أن في الحد جزءاً آخر وراء الجنس والفصل اللذين هما المادة، ولهذا قال الشارح فيما نقل عن المجيب: «إن التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدّاً تامّاً».

قوله: «ثم أصر على أن جميع الأجزاء المادية والصورية...» إلى قوله: «... بل محصلاً لجميع أجزائه المادية والصورية...» إلخ، لا يخفى عليك: أنه إذا لخص هذا الكلام يرجع مآله إلى ما قاله الشارح أو لا في الجواب بالفرق بين الإجمال والتفصيل، فنبصر، والله الموفق.

• حاشية البروسي •

قوله: «لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض»؛ أي: لا ينحصر في كل واحد منهما، كما حصر صاحب (المواقف) في الحقيقة حيث قال: «هو للذات»^(١)، فما زاده - على الجواب المذكور لصاحب (الباب الأربعين) - ليس كما ينبغي، فأشار إلى توجيهه: «بأنه تحقيق لما هو الأهم»، أعني: إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة؛ أي: أراد أنه لما كان أهم فكانه هو المجهول ليس إلا، أو أراد التأكيد بضمير الفصل

• حاشية الروسية •

لا الحصر، ولك أن^(١) توجه عبارة (المواقف): بأن المراد بالذات هو ذات المطلوب وعينه، [ولذا ذكر ضمير الفصل في جانب المعلوم، وترك في جانب المجهول^(٢)]،
وحينئذ اتحد مؤدّى عبارتي (الباب والمواقف)^(٣).

قوله: «وتنبه... إلخ، ولو اقتصر على التحقيق ولم يتجاوز عنه^(٤) لكان أجدر؛ إذ لو علّم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له من حيث إنه آلة لملاحظته، ومرة لتعرف حاله، كان الشيء بهذا البعض مطلوباً على سبيل التصوير دون التصديق، ولم يفيض أيضاً اكتساب الحقيقة، كما ترى^(٥).

قوله: «وما ذكر في تلخيص المحصل» إلزام؛ يعني: أن إثبات الأمر الثالث إلزام للإمام بما اعترف به، وإلا فالحق عدم أمر ثالث، وخالفه الفاضل الأبهري حيث قال: «والحق^(٦) أن المطلوب قد يكون أمراً ثالثاً؛ هو الشيء^(٧) [الذي له الوجهان، وذلك الشيء ليس بمشعور به مطلقاً ولا هو مشعور به مطلقاً]^(٨)، وقد يكون وجهاً آخر

-
- (١) نسخة (لا له لي): «ويمكن أن توجه...»، وجاء في هامشها: «ولفظ «الإمكان» إشارة إلى أن كلامه السابق أيضاً أشعر بالكنه، حيث قال [١٠٣/١]: «فإن المحجول مطلقاً ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه»، أي: من حيث إنه يصدق عليه، حتى يتم التقريب (منه)
(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)
(٣) أصل هذا الحمل لحسن جلبي في حاشيته (١٠٤/١)
(٤) في هامش نسخة (لا له لي): «فيه إيهام» (منه)
(٥) في هامش نسخة (لا له لي): «وكون اكتساب المعارض أنقص، واكتساب الكنه أتم لا يُبافي كون الأول مطلوباً، يتعلق به الغرض، دون الثاني، كما لا يحصى (منه)، وفي هامشها: «رد على المحشي».

- (٦) في النسخة الحطية لشرح المواقف للسيف الأبهري: «والمحاصل»
(٧) في الشرح: «الذات».
(٨) زيادة من المحشي.

• حاشية البروسوي •

مجهولاً، كما يستدلُ بكتابة زيد على تحريك أصابعه، وقد يكون عين الذات، كما ذكره المصنّف، فلا حاجة إلى تعيين الأمر الثالث، ولا إلى تعيين الذات... ويمكن توجيه كلام صاحب (التلخيص) على وجه لا يستدركُ عليه، وهو أن المطلوب الكسبي إنما يحصل بالفكر، وهو بأي تعريف عُرف لا يخلو عن حركتين؛ حركة من المطلوب إلى المبادي، وحركة منها إليه، فما منه الحركة الأولى هو الوجه المعلوم، وما إليه الحركة الثانية هو الوجه المجهول، فكل مطلوب يجب أن يكون له هذان الوجهان^(١)، انتهى، وبين الخبر الشريف^(٢): «أن إثبات الثالث يُخالفُ الواقع»، فوافق رأيه لرأي الشارح النحرير في إبطال التثليث، وقال: «ليس لنا أمرٌ ثالثٌ، يتعلق به غرضنا، حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين»^(٣)، ثم قال: «فإن قلت: قد يطلب مفهوم الإنسان بوجه من وجوهه، وجينثد ثبت أمورٌ ثلاثة؛ مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب، ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً، ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه، قلت: مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه -الذي طُلبَ به مفهوم- هو الوجه المجهول، وهو ذات المطلوب، فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول، وبعض اعتباراته المعلوم»^(٤)، انتهى، فبطل ما ذكره الأبهري: «أن المطلوب قد يكون أمراً ثالثاً»، وأما ضعف قوله: «ولا حاجة إلى تعيين الذات»، فما سبق من التوجيهين لعبارة (المواقف)، وأما ما ذكره في توجيه كلام صاحب (التلخيص) كلامٌ ظاهريٌ تخيليٌّ، لا يقتضي في الحقيقة إثبات أمر ثالث، كما يشهدُ به التأملُ الصادق.

(١) ١٢-ب، السطر الرابع من أسفل الصفحة في نصف السطر إلى اللوحة التي بعدها، انظر:

مكتبة بني جامع، تحت رقم (٧٤٨)

(٢) (١٠٥/١)

(٣) (١٠٦/١)

(٤) (١٠٦/١)

• حاشية لبروسوى •

قوله: «لكن لما اجتماعاً في شيء...» إلخ، فقد اعترف بأن المعلوم من وجهه، والمجهول من وجهه، يغاير الوجهين، وحلُّ قول^(١) الإمام: إنَّ الإنسان إذا قصد تصوُّر شيء قصداً أولاً، فإذا حصل صورته في ذهنه لاحظَه، وميَّزَه عن غيره، والتفت إليه ممتازاً عنده، كما يشهد به الوجدان، وإذا لم يقصده كذلك، وحصل في ذهنه، فربما لم يلاحظه ولم يميَّزَه عن غيره، ولم يلتفت إليه قصداً، فالتفاوت بين الإجمالي والتفصيلي راجع إلى نفس العلم بالشيء، لا إلى انضمام شيء آخر إليه، فإنَّ المعلوم نفسه قد يكون ملاحظاً بالقصد، ممتازاً عن غيره امتيازاً تاماً، وقد لا يكون كذلك، مع كونه معلوماً في الحالين معاً.

[قوله: «أراد بالداخل والخارج المحض»، وذكر قيد «المحض» في «الداخل» اتفاقاً لا احترازاً^(٢)؛ إذ لا يمكن في الداخل غير المحض إلا مجازاً^(٣)].

قوله: «فيعود المحذور»؛ أي: سبق الشيء على نفسه في المعرفة إن كان نفسه، أو التعريف بالخارج إن كان غيره.

قوله: «أو التعريف بالخارج»، عطفت على ما سبق من جهة المعنى؛ أي: تمَّ الكسب، أما التعريف ببعض وهو باطل؛ لأنه إنما تُعرف الماهية... إلخ، أو التعريف بالخارج... إلخ.

قوله: «وكانه على حذف الباء»؛ أي: إذا أردت تطبيقه بالمقصود، ولم يتركه على التسامح.

قوله: «خارجاً عن سائر الأجزاء، فيكون البعض المُعرَّف خارجاً عنه»؛ أي:

(١) نسخة (لا له لي): «شبهة».

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وقيل: استطرادي (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدرس •

عن الأمر، «ويلزم التعريف بالخارج» إشارة إلى أن التعلق «سيطل» بما قبله باعتبار اللزوم متأقبه، وفي بعض النسخ وجدت العبارة هكذا: «خارجاً عنه سائر الأجزاء»، وحسبنا يكون من قبيل صفة جرت على غير من هي له، مطابقاً لما ذكره الشريف.

[قوله: «ولظهور المنع»؛ وهو أننا لا نسلم أن مُعرّف الماهية معرف لكل جزء

منها^(١)].

قوله: «قلنا يجوز»، حاصله: أننا اخترنا الشق الأول.

قوله: «كان هو أيضاً حاصلاً»، قلنا: لا نسلم، وإنما ذلك لو كان حصول الأجزاء مستلزماً للعلم بالماهية كيف كانت، لكنّها إنّما تستلزمه إذا استحضرت مرتبة؛ بأن يستحضر العام أولاً، ثم يقيد بالخاص، وهذا بالكسب.

فإن قلت: هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة، أجاب الشريف: «إن من جوز ذلك فله أن يقول: إن المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً، فإذا استحضرت ولو حظت قصداً أفادت العلم بالماهية، وإن كان ذلك نادراً^(٢)، إلا أن تسمية هذا القدر كسباً، واعتبار معرف معرف^(٣) هل يرتضى به، وفيه كلام.

قوله: «إلى تحصيل الجزء الصوري»؛ وهو استحضار المعلومات المرتبة، كما ذكره، لا تقديم الجنس على الفصل، كما هو المشهور؛ لأنه إضافة عارضة للجنس بانقياس إلى الفصل، متأخرة عن وجودهما، فلا يكون جزءاً لهمايتهما، ولا للمحدود؛ لأن الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدد، ومطابق له، قال العلامة الفناري

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) (١١٩/١ - ١٢٠)

(٣) مكذاً في الأصل!

• حاشية البروسوي •

في (فصول البدائع): «...إنَّ صورة المحدود في نفسه صورة الحدِّ، والذي يعبر عن صورة المحدود بالفصل والخاصَّة يكون بالنسبة إلى الحدِّ مادةً، فالكسب تحصيل صورة الحدِّ بعد حصول مادة المحدود وصورته، حيث يحتاج إلى الإشارة إليهما مجموعاً مرتباً. لا يُقال: فلا يطابق الحدُّ المحدود للاختلاف والزيادة؛ لأن المطابقة في المفهوم هي الواجبة، لا في الوجود، كيف ولا تعرض في التعريف للوجود، فضلاً عن كَيْفِيَّتِهِ، وكيف والترتيب عَرَض لا يكون جزءاً من الجوهر»^(١)، قال مولانا الوالد - حَسَنَ عَيْشَه - في تنقيح آراء العلماء: «إنَّ الصورة الاجتماعية إمَّا جزء عنهما، وهو رأي الطوسي، أو عن المحدود دون الحدِّ، وهو رأي الكشي^(٢) والكاتب، أو العكس. وهو اختيار الفناري، أو ليس بجزء أصلاً بل شرط، وهو اختيار السيد، والفرق المشهور بالإجمال والتفصيل يمكن تطبيقه بالكل، والتغاير بين جميع الأجزاء والماهية بالاعتبار على القول بشمول الإثبات والنفي، وبالذات على القول بالافتراق».

فعليك الاختبار، ثمَّ الاختيار، وعسى تسمع مزيدَ تحقيق في بحث الماهية، إذا أفضت النوبة إليه بالتوفيق والهداية.

قوله: «وظاهره غير قادح»، لا يخفى أن ظاهره قادح؛ لأنَّ دخول الجميع على التصورات في جانب المعرّف، والتعبير عن التصور في جانب المعرّف يوهم ما ذكره بلا اشتباه، أو لا ترى أنه كيف يستحسن ما قيل: «حَدَّ أَنْتَ تَصَوُّرَاتٍ مَجْمُوعٌ، مَجْمُوعٌ تَصَوُّرَاتٍ مَحْدُودٌ»^(٣)، نعم لا يقدح إذا وُجِّه: بأنه أراد بالجمع ما يقابل المتفرق، وبالتعبير بالمفرد الإشارة إلى أن المعتبر - في المعلومات في جانب المعرّف - الاجتماع، بحيث يكون مرآة واحدة لمشاهدة مجموع الأجزاء قصداً، ويقع مشاهدة كل واحد منها بها

(١) ٥٢/١ والنقل لفحوى ومقصود الكلام)

(٢) ت: ٦٦١ هـ وهو من تلاميذ الرازي انظر: هدية العارفين (١/٥٢٤)

(٣) المعنى والله أعلم: «الحد هو مجموع التصورات، ومجموع التصورات هو المحدود».

• حاشية الدرسوي •

ضمننا، ولا يخلو كلام (المواقف) عن الإشارة إلى هذا التوجيه؛ حيث لم يرد عليهم جزمًا، بل أشار بقوله: «والحق أن إشعاره بما ليس بحق»^(١)، كما أشار إليه الشريف^(٢).

فإن قلت: أدخل صاحب (المواقف) أيضًا المجموع على الأمور حيث قال: «فالمعرف مجموع أمور، كل واحد منها متقدم»^(٣)، قلت: نعم، لكن بعد بيانه في المفرع عليه أن المراد منه الأجزاء المستحضرة المرتبة، على أن توصيف الأمور بما ذكره في المفرع لا يخلو عن الإشعار بملاحظة تعددها وترتيبها، فظهر أن الوهمة الناشئة عن عبارتهم بعيدة عن عبارته بمراحله.

قوله: «معلومة» أي: بدهية أو كسبًا، وقوله: «ولجواز»^(٤) عطفت على «لجواز»؛ يعني: أن الواجب أن يُحصّل المعرفة معرفة الماهية بوجه يميزها عما عداها، وليس ينزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها.

قوله: «بل على الاختصاص نفسه»؛ يعني: أن التعريف بالخارج يتوقف على وجود علاقة توجب انتقال الذهن منه إلى المعروف، وامتنازها عما عداها، وأما العلم بالعلاقة فلا.

[قوله: «من تصور الملزوم»، إطلاق «الملزوم» بحسب التصور، وإلا فهو اللازم بحسب الصدق، كما أشار إليه فيما بعد بقوله: «وينبغي أن يعلم... إلخ».

قوله: «لازماً بين الثبوت لأفراده»، أي: إذا اعتبر اللزوم بينه وبين أفراد الملزوم، وأما إذا اعتبر بينه وبين ملزومه فمعنى اللازم البين: هو أن يكون بحيث

(١) (١١٤/١)

(٢) المرجع السابق.

(٣) (١١٣/١)

(٤) كذا في الأصل، والصواب: «يجوز أن تبقى الأجزاء مجهولة...».

• حاشية الروسوي •

يحصل منه الانتقال إلى الملزوم البتة، وفي كلا التقريرين تصور الأغيار إجمالاً^(١)

قوله: «بالاستدلال» أي: على طريق المعارضة؛ لأن حاصله: أن ما ذكرتم، وإن دل على أنه ليس نفسها فمعنا دليل يدل على أنه نفسها، وبعد ذلك شرع في المناقضة بقوله: «لأن تقدم كل جزء...» إلخ، والنقض الإجمالي بقوله: «ولو كان هذا لازماً...»، وترتيب البحث وإن اقتضى تقديم المناقضة على المعارضة باعتبار ما فيهما من المنع والتسليم، إلا أنه قدّمها عليها؛ للإشارة إلى أن دليل المجيب أوهن، ودفعه أهون، ألا ترى أنهم ادعوا الضرورة في منع دعواه، وإثبات نقيضه.

وبما ذكره الشارح من تقرير المعارضة يفهم فساد قول المجيب بعد تمسكه، ويجوز أن يصير عند الاجتماع... إلخ؛ لأنه إذا كان جميع الأجزاء غير الماهية لم يصر عند الاجتماع نفسها؛ إذ لو اعتبر عنده جزء آخر لم يكن المفروض جميع الأجزاء، والكلام فيه، ولو لم يعتبر جزءاً كيف ينقلب هذا الجميع - لذي هو غير الماهية - إلى عين تلك الماهية.

قوله^(٢): «لكن لا يخفى أن هذا...» إلخ، وأيضاً الأجزاء المادية لم تكن جميعاً حقيقة، بل بعضاً داخلاً في القسم الثاني.



(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)



[المبحث الثالث: في العلوم الضرورية]



المبحث الثالث: العلومُ الضروريةُ تنحصرُ في ست:

- بديهيات: يحكم^(١) العقلُ بها بمجردَ تصوُّرِ الطرفين، وتُسمى الأوليات.

- ومشاهدات: يحكمُ بها بواسطة حسٍّ ظاهر، وتسمى الحسيَّات، أو حسَّ باطن وتُسمى الوجدانيَّات.

- وفطريات يحكم بها بواسطة لا تعزُّبُ عن الذهن، وتسمى قضايا قياساتها معها.

- ومجربيات: يحكمُ بها بواسطة تكرُّر المشاهدات.

- ومتواترات: يحكمُ بها بمجردَ خبر جماعة يمتنعُ تواطؤُهم على الكذب.

- وحدسيات: يحكمُ بها بواسطة حدسٍ من النفس، وتستعرُفه.

وقد تُحصَرُ في البديهيات والمشاهدات؛ لشمولها الكلَّ، أو لأنَّ ضرورية ما سواهما بل يقينة المجربيات والحدسيات لا تخلو عن نظر، إلَّا أنَّ المحققين

(١) من الطبعة الحجرية والسُّنْخَةُ (أ): «يحكم»، وهو الموافق لتعريف بقية الضروريات، وفي بقية

النسخ: «يجزم».

لم يجعلوه من النظريات بل واسطة، والنزاع لفظي.

فإن قيل: كيف يُنازعُ في المتواترات وهو نوعٌ من الحسن؟

قلنا: الكلامُ في مضمون الأخبار المسموعة، كوجود مكة مثلاً. فقول الرواة إنه عليه الصلاة والسلام قال: «البينةُ على المدعي واليمينُ على من أنكر» مسموعٌ، والعلمُ بأن هذا حديثُ النبي - عليه الصلاة والسلام - حاصلٌ بالتواتر، ضرورةٌ أو غير ضرورة، وبأن البينة إنما تكون على المدعي حاصلٌ بخبر الصادق استدلالاً.

وأما المنكرون فمنهم من قدح في الحسيَّات بأنَّ الحسن قد يغلط كثيراً.

والجواب أنه لا يُنافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه.

ومنهم من قدح في البديهيَّات بأنَّ أجلاها وأعلاها: «الشيءُ إما أن يكون وإما أن لا يكون»، وهو متوقفٌ على تصور الوجود والعدم، وعلى تحقيق معنى الوضع والحمل، ورفع شبهاتها، وفيها أنظار دقيقة.

والجواب: أنها لا تُورثُ شكاً، فإنَّ شئنا أعرضنا وإنَّ شئنا نبهنا.

ومنهم من قدح فيها جميعاً.

وأمثلُهم اللاأدرية القائلون بأنِّي شاكٌ وشاكٌ في أني شاكٌ وهلمَّ جرّاً، وتمسَّكوا بشُبهه الفريقين لتورث شكاً.

والحق تعذيبُهم ولو بالنار ليعترفوا فتنتفي ملَّتهم، أو يحترقوا فتنتظف شعلتهم.

* [الشرح]:

قال: (المبحث الثالث: العلوم الضرورية تنحصر في ست... إلخ):

أقول: لما كانت العلوم النظرية تنتهي إلى الضروريات، جعلوا بيانها^(١) والردَّ على منكريها في مبادئ الكلام؛ ليعلمَ أن ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدَّعي كونه ضرورياً هل هو منها، ولم يشغلوا بضبط التصورات الضرورية، وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات، وحصروا التصديقات الضرورية في ست:

البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربيات والمتواترات والحدسيات؛ لأن القضايا إما أن يكون تصور أطرافها بعد شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلات كافياً في حكم العقل أو لا، فإن كان كافياً فهي البديهيات، وإن لم يكن كافياً فلا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويُعنه على الحكم أو إلى القضية أو اليهما جميعاً؛ فالأول المشاهدات احتياجها إلى الإحساس، والثاني لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازماً وهي الفطريات، أو غير لازم؛ وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات، وإلا فليست من الضروريات بل من النظريات، والثالث إن كان حصوله بالأخبار فالمتواترات، وإلا فالمجربيات.

أما البديهيات وتسمى «أوليات»: فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها، كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين. وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين، كما في قولنا: الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، أو لفصلان الغريزة كما في الصبيان والبُله، أو لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال، أو لأن الله لا يخلقه على ما هو المذهب.

(١) في (١): «إثباتها»، وفي الحجرية وهامش النسخة السلطانية وهامش خواجه زاده: «إثباتها»، وما أثبتناه من السلطانية وخواجه زاده.

وأما المشاهدات: فهي قضايا يحكمُ بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة، ونسَمي (حسيات)، كالحكم بأن الشمس نيرةٌ والدار حارة، أو الباطنة ونسَمي (وجدانيات)، كالحكم بأن لنا خوفًا وغضبًا، ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالها.

وجميع أحكام الحس جزئية؛ لأنه لا تفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكمٌ عقليٌ حصل بمعونة الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله.

وأما الفطريات: فقضايا يحكمُ بها العقل بواسطة لا يعزُب عنه عند تصور الطرفين، وهو المعنى بأمْر لازم منضمٌ إلى القضية، ولهذا تسمى «قضايا قياساتها معها»، كالحكم بأن الأربعة زوجٌ لانقسامها بمتساويين.

وأما المجزّيات: فهي قضايا يحكمُ بها العقل بانضمام تكرّر المشاهدة إليه، والقياس الخفي المنتج لليقين إليها، وهو أن الوقوع المتكرّر على نهج واحد لا بد له من سبب، وإن لم يعرف ماهيته، وكلّما علِمَ وجود السبب علِمَ وجود المسبب قطعًا، وذلك كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصغراء.

وأما المتواترات: فهي قضايا يحكمُ بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة، كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب، فينضم إلى العقل سماع الأخبار، وإلى القضية قياسٌ خفيٌ هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقًا لما أُخبر به هذا الجمع.

وأما الحدسيّات: فهي قضايا يحكمُ بها العقل بحدسٍ قوِيٍّ من النفس، يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن، كالحكم بأن نور القمر مستفادٌ من الشمس، لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من

الشمس، وذلك أنه يضيء دائماً جانبه الذي يلي الشمس، وينتقل ضوءه إلى مقابلة الشمس، فيحدثُ العقلُ بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك، فهي كالمجربيات في تكرُّر المشاهدَةِ ومقارِنَةِ القياسِ الخفيِّ، إلّا أن السبب في المجربيات معلومُ السببيّة غيرُ معلومِ الماهيّة، وفي الحدسيّات معلومٌ بالوجهين، إلّا أن الوقوف عليه يكونُ بالحدسيّ دونَ الفكريّ، وإلّا لكانَ مِنَ العلومِ الكسبيّة، وستعرفُ معنى الحدسيّ في بحثِ النفس.

• حاشية السائر •

قوله: «بعد شرائط الإدراك من الالتفاتِ وسلامة الآلات»، إنما زاد هذا القيد؛ لنلّا يلزم دخولُ بعضِ البديهيّات في المشاهدات فيما إذا لم يلتفت، أو فقد سلامة الحسّ.

قوله: «وأما المُجربيات فهي قضايا... إلخ»، الخارجُ من وجهه المحصر هو البديهيّات أولاً، ثمَّ المُشاهدات، ثمَّ الفطريّات، ثمَّ الحَدسيّات، ثمَّ المتواترات، ثمَّ المجربيات، إلّا أنه لم يشرع في البيان على هذا النمط، بل اعتبر الترتيب الذي ذكره أولاً في قوله: «وحصر وا التّصديقات الضّروريّة في ستّ»، والسببُ في ذلك الترتيب ظاهر؛ أمّا تقديم البديهيّات فظاهر، وأمّا المُشاهدات فلا تُحتاجُ إلى أمر ينضم إلى العقل فقط، وهو مقدّم على ما يحتاج إلى أن^(١) ينضم إلى القضية، كما في الفطريّات، وهو مقدّم على ما ينضم إليها ولا يكون لازماً، كالحدسيّات، وأمّا تقديم المجربيات على المتواترات، فلأنّ احتياج المجربيات إلى مجرد تكرُّر المشاهدَةِ، والمتواترات مع استنادها إلى المشاهدة تحتاجُ إلى كثرة شهادة المخبرين كثرةً بمنع تواطؤهم... إلخ.

بقي الكلام في تقديمهما على الحدسيّات، مع أن الأصل أن تُقدّم عليهما؛ لأنّ احتياجهما إلى ما ينضم إلى القضية فقط، إلّا أنّها لقلّتها وخفائها أُخرِثَ عنهما.

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ما».

• حاشية السبكي •

قوله: «ويُسمى: «وجدانيات»، كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً»، يرد عليه: أنَّ الوجدانيات لا تختصُّ بالعقلاء، بل توجد في البهائم أيضاً؛ إذ إدراك الجوع والألم والعطش مما لا نزاع في حصوله لها، فلا معنى لعدِّ الوجدانيات من المشاهدات، ثمَّ تفسيرها بأنها قضايا يحكمُ بها العقل بواسطة الحواسِّ الظاهرة أو الباطنة، اللهمَّ إلا أن يُقال: المُراد إدراكُ حصولها، وهذا غير حاصل للبهائم.

قوله: «ومنها ما نجدُه بنفوسنا»؛ أي: من الوجدانيات.

لا يُقال: الوجدانيات من المشاهدات، والمشاهدات ما يحكم بها العقل بواسطة الحسِّ الظاهر أو الباطن، ومثل هذه الوجدانيات ممَّا لا حكمَ للعقل فيه بواسطة الحسِّ، ولهذا قال: «بنفوسنا لا بالآلاتِ البدنيَّة»؛ لأنَّا نقول: يجوز أن يكون القسمُ أعمُّ من المقسم من وجه، أو يُقال: ضميرُ «منها» راجع إلى مطلق الوجدانيات.

قوله: «فهي كالمُجربَّات في تكرر المشاهدَة ومقارنة القياس الحفِّي»، لا يُقال: فعلى هذا لا وجه لجعل الحدسيَّات من القسم الثاني؛ أعني: ما ينضمُّ إلى القضِيَّة فقط، بل يكون من القسم الثالث؛ أعني: ما ينضمُّ إليهما، كما في المجربَّات؛ لأنَّا نقول: لما كان التعويلُ فيها على القياسِ الحاصل بلا كسبٍ لم يلتفت إلى ما ينضمُّ إلى العقل من المشاهدة، كما في المشاهدات.

• حاشية الدوسوي •

قوله: «ولما كانت العلوم النظرية تنتهي إلى الضروريات»، وكان مظنة الركون والميل من طلاب الحقِّ إلى شبه منكرها حين لاحق لهم في بادئ رأبهم جعلوا... إلخ، وكأنه ردُّ على ناقد (المحصل)، حيث قال: «والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشُّبهات تضليلٌ لطلاب الحقِّ»^(١)، ولهذا أحسن الشَّارح حيث

• حاشية دروسوي •

أوردها ولم يُطَيِّبها، كما فعل الإمام^(١)، وتبعه صاحب (المواقف)^(٢).

[قوله: «أما البديهيات...»، جعل البيان على الترتيب الذي ذكره أولاً في عدت مخالفاً لما رتبته في وجه الحصر؛ بناءً على أن احتياج المُجَرَّبَات إلى مجرد تكرّر المشاهد، والمتواترات -مع استنادها إليها- تحتاج إلى كثرة شهادة المخبرين، وأما تأخير الحدسيات -مع أن احتياجها إلى ما ينضم إلى القضية فقط- فلقتها وخفائها.

قوله: «وتسمى: وجدانيات»، إنما جعلها قسمًا من المشاهدات المُفسَّرة: بأنقضايا التي يحكم بها العقل بالواسطة، مع مشاركة الحيوانات العجم فيهما؛ بناءً على أن بيان الضروريات ههنا لتوسّل بيان النظريات، ولذا أخذ العقل في مفهومات أقسامها مطلقاً، ثم جعل من الوجدانيات المأخوذة في مفهومها الآلة ما جُرِّد من الآلة؛ بناءً على أن القسم قد يكون أعم من المقسم، ويمكن أن يرجع ضمير «منها» إلى مطلق الوجدانيات^(٣)]

قوله: «فهى كالمجربات في تكرّر المشاهد»، فإن قلت: هذا مخالفٌ لما ذكره أولاً في وجه الحصر؛ حيث جعل مناط الامتياز في المجربات الاحتياج إلى أمر ينضم إلى العقل والقضية، وفي الحدسيات الاحتياج إلى أمر ينضم إلى القضية فقط، وههنا صرح بأن الحدسيات كالمجربات في حكم العقل بانضمام تكرّر المشاهد، ومقارنة القياس، وفرّق بينهما: بكون السبب معلوم الماهية وعدمه، قلت: لعله أشار أولاً إلى أن مدخلية القياس في الحدسيات أكثر، وإن كان لحكم العقل مدخل فيها، فاكتفى أولاً في امتيازها بما هو العمدة، وعليه التعويل في مفهومها، ثم بنى الكلام آخرًا على ما هو التحقيق في الفرق بينهما.

(١) في المحصل، انظر المرجع السابق.

(٢) (١٨٨-١٢٣/١)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: (وقد تحصر في البديهيات والمشاهدات، لشمولها الكل، أو لأن ضرورية ما سواهما بل يقينة المجربات والحدسيات لا تخلو عن نظر، إلا أن المحققين لم يجعلوها من النظريات بل واسطة، والنزاع لفظي... إلخ):

أقول: ذكر في (المحصل) أن الضروريات هي:

- الوجديات، وأنها قليلة النفع في العلوم؛ لكونها غير مشتركة.

- والحسيات، والبديهيات^(١).

وتبعه صاحب (المواقف)^(٢)، إلا أنه ذكر في موضع آخر أن الضروريات هي الست المذكورة، والوهميات في المحسوسات كالحكم بأن كل جسم في جهة، واعتذر لما في (المحصل) بوجهين^(٣):

أحدهما: أن البديهيات تشمل الفطريات، نظراً إلى أن الوسط لما كان لازماً لتصوير الطرفين فكأن العقل لم يفتقر إلا إلى تصورهما، والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظراً إلى استناد حكم العقل فيهما إلى الحس، لكن مع التكرار، وكذا الحدسيات.

وثانيهما: أن كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات

(١) المحصل (ص ٨٦).

(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد لإيجي، قاضي القضاة عضد الدين الشيرازي (بعد ٦٨٠ - ٧٥٦هـ)، يذكر أنه من نسل أبي بكر الصديق عليه السلام. كان إماماً في المعقولات عارفاً بالأصليين والمعاني والبيان والنحو، مشاركاً في الفقه، له في علم الكلام كتاب المواقف وغيره، وفي أصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب، وفي المعاني والبيان القواعد العيانية. واشتغل على الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي وغيره (طبقات الشافعية الكبرى ٤٦/١٠ - ٤٧).

(٣) المواقف وشرحه (١/ ١٩٧ - ١٩٨).

موضع بحث على ما فصله^(١) الإمام في (الملخص)^(٢)؛ لاشتغال كل منها على ملاحظة قياس خفي، وكذا القضايا التي قياساتها معها.

ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيّات فضلاً عن كونها ضرورية^(٣)، بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيّات، ثمّ المحقّقون من القائلين بأن هذه الأربعة ليست من الضروريّات على أنها ليست من النظريات أيضاً، بل واسطة؛ لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكريّ، وبهذا يُشعر كلام الإمام حجة الإسلام حيث قال:

العلم الحاصل بالتواتر ضروريّ، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، مع أنّ الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى الحاصل من غير واسطة، كما في قولنا: «الموجود ليس بمعدوم» فإنه لا بدّ فيه من حصول مقدّمتين: إحداهما: أنّ هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع. الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة، لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدّمتين، ولا إلى الشعور بتوسطهما وبإفضائهما إليه^(٤).

وبهذا يظهر أنّ النزاع لفظيّ مبنيّ على تفسير الضروريّ أنّه الذي لا يفتقر إلى واسطة أصلاً، أو الذي نجد أنفسنا مضطّرين إليه.

فإن قيل: المتواترات من قبيل المحسوسات بحسّ السمع، فيجب أن يكون ضرورياً بلا نزاع، كالعلم بأنّ النار حارة.

(١) في السلطانية: «نقله».

(٢) الملخص (١ / ٢٧٥ - ٢٧٦).

(٣) الملخص (١ / ٢٧٥).

(٤) ملخصاً من المستصفى (ص ١٠٦).

قلنا: الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواتراً كوجود مكة مثلاً، وهو معقول أنه تكرر السماع، حتى إذا كان المسموع المتواتر خبراً عن نسبة خبر إلى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابياً وفاقاً. مثلاً، إذا تواتر الإخبار بأن النبي ﷺ قال: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»^(١)، فالعلم بأن هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من الحس، والعلم بأن الخبر المنقول كلام النبي ﷺ هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات المتنازع في أنه ضروري أو غير ضروري، والعلم بأن البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقتضين، أعني^(٢) أن هذا خبر النبي ﷺ، وكل ما هو خبر النبي ﷺ فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات.

وما يقال إن هذا الحديث متواتر فمعناه أن الخبر بكونه كلام النبي ﷺ متواتر، سواء كان هو في نفسه خبراً أو إنشاءً^(٣).

(١) أخرجه الدارقطني، في: باب في المرأة تقتل إذا ارتدت، من كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك. سنن الدارقطني ٤ / ٢١٨. والبيهقي، في: باب البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه، من كتاب الدعوى والبيانات. السنن الكبرى ١٠ / ٢٥٢، ٢٥٣. والإمام الشافعي في مسنده. انظر: ترتيب المسند ٢ / ١٨١.

وأخرجه البخاري (٤٥٥٢) ومسلم (١٧١١) وأصحاب السنن الأربعة بلفظ: (ولكن اليمين على المدعي عليه).

(٢) في السلطانية: «على».

(٣) قال الخياطي في حاشيته على النسفية (ص ٤٧):

«قوله: (علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل، وإلا فهذا الحديث مشهور لا متواتر». اهـ

وقد تعقبه المحدث الكتاني في «نظم المنتثر من الحديث المتواتر» فقال (ص ١٧٠):

«قلت: هو متواتر معنى كما يؤخذ مما ذكرناه، والله أعلم». اهـ

• حاشية السيار •

قوله: «وكذا الحدسيات»، وإنما لم يذكر أحكام الوهم في المحسوسات والمشاهدات؛ لظهور مدخلية الحسّ فيهما، مع أن المشاهدات تُسمّى «بالحسيّات» إذا كانت بالحواسّ الظاهرة، و«بالوجدانيّات» إذا كانت بالباطنة.

قوله: «فضلاً عن أن تكون ضروريّة»، هذا مبنيّ على أن لا يكون الظنُّ ضرورياً، والمحققون من العلماء أثبتوه، ولهذا اعترضوا على تعريف العلم بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة، أو دليل - بأنه^(١) يتناول الاعتقاد المطابق؛ أعني: الظنُّ الصادقُ الحاصل عن ضرورة أو دليل ظنيّ، إلا أنه يردُّ عليهم: أن احتمال النقيض ولو مرجوحاً يُنافي الضرورة، ويمكن أن يُقال: احتمال النقيض إنمائيّ في اليقين لا الضرورة، وهي أعمُّ من اليقين، ألا ترى أن الحسيّات من الضروريّات، مع احتمال غلط الحسّ، واعتبار^(٢) الأمور المنضّمة لتحصيل اليقين، لا لتحصيل الإدراك الحسيّ، فتأمل^(٣).

قوله: «العلم الحاصل بالتواتر ضروريّ، بمعنى^(٤): أنه لا يحتاج... إلخ، قد فهم من هذا أنه ليس بنظريّ، فيلزم من هذا مع قوله: «وليس ضرورياً»: كونه واسطةً بينهما، ثم إثبات الواسطة في المتواتر - على الوجه المذكور - يُفهم منه ثبوتها في الأقسام الثلاثة الباقية، كما لا يخفى على الناظر، والظاهر أن ما أورده نجم الأئمة الشنقي رحمة الله في (عقائده) من قوله: «وما ثبت منه بالبديهة فهو ضروريّ، وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابيّ»^(٥)، مبني على هذا الرأي؛ أعني: القول بالواسطة.

(١) متعلق بقوله: «اعترضوا» (منه)

(٢) جواب دخل مقدار (منه)

(٣) وهذا المعنى صريح في شرح (المواقف) [١٢٦ / ١] (منه)

(٤) جواب وقد تعدد (منه)

(٥) شرح العقائد (٢١).

• حاشية الدروسى •

[قوله: «والحسيات تشمل المجربات والمتواترات»، ولم يذكر أحكام الوهم في المحسوسات، مع أنها داخلة في الحسيات؛ تبيهاً على ظهور مدخلة الحس فيهما.

قوله: «فضلاً عن كونها ضرورية»، هذا بناء على التنافي بين الظن والضرورة؛ لاحتمال النقيض، ولو مرجوحاً، إلا أن التحقيق على خلافه؛ لأن احتمال النقيض إنما ينافي اليقين لا الضرورة، وهي أعم من اليقين، ألا ترى أن الحسيات من الضروريات، مع احتمال غلط الحس، واعتبار الأمور المنظمة لتحصيل اليقين، لا لتحصيل الإدراك الحسي.

قوله: «وليس ضرورياً، بمعنى الحاصل من غير واسطة»، ولا نظرياً، فثبت الواسطة، وهذا يجري في الأقسام الثلاثة الباقية»^(١)

قال: (وأما المنكرون فمنهم من قدح في الحسيات بأن الحس قد يغلط كثيراً.

والجواب أنه لا يُنافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه):

قد ثبت اتفاق أهل الحق على أن الحسيات والبدهيّات مبادئ أول لما يقوم حجة على الغير، وأنكر ذلك جماعة، فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادئ الأول في البديهيّات، ومنهم من عكس، ومنهم من قدح فيهما جميعاً، ولكل من الفرق شُبه.

وقد أطلب الإمام فيها بتكثير الأمثلة، ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات إلى أكابر الفلاسفة^(٢)، وردّ بأن أكثر علومهم اليقينية مبنية عليها، والمبادئ الأول

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) قال الإمام الرازي في المحصل (ص ١٢):

«الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس أن اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات». اهـ

الضرورية مستندة إليها، على ما صرحوا بأن مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، فكيف ينسب إليهم القول بأنها ليست يقينية؟

واعترض بأن المراد أن جزم العقل بالأحكام المأخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت، فلذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وأن أي أحكامها تكون يقينية وآنها تكون غير يقينية صناعة المناظر، كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا.

وما ذكر في (تلخيص المحصل) من أنه لا حكم للحس؛ لأنه ليس من شأنه التأليف الحكمي، بل الإدراك فقط، وإنما الحكم للعقل^(١)، ليس ردًا لكلام الإمام بالمناقشة في أن الحاكم هو الحس أو العقل بواسطة، بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال: فالمحسوس من حيث إنه محسوس لا يوصف بكونه يقينياً أو غير يقيني، وإنما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل، وحينئذ يصير المعنى أن أحكام العقل في المحسوسات ليست بيقينية لما قد يقع فيها من الغلط، وهذا لا يختص بالمحسوسات؛ لأن المعقولات الصرفة أيضاً قد يقع فيها الغلط، ولا تصح نسبته إلى الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك.

نعم، لما ذكر الإمام أنه ثبت بما ذكر من الشبهة أن حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطئه، فلا يكون الحس هو الحاكم الأول، رده بأن الحس ليس بحاكم أصلاً، بل الحاكم في الكل هو العقل. وأما اشتغاله ببيان أسباب الغلط فيما أورده الإمام من الصور، فقد اعترف بأنه تنبيه لمن يشق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط، ثم إحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ إلى صريح العقل من غير افتقار إلى دليل في

الوثوق بالمحسوسات^١، ولا جوارى عن شيء؛ من الشكوك، ولا تمثل في الأسباب وحصرها وانفائها ونحو ذلك.

وحاصل الشكوك أنه لا وثوق على حكم الحس، أم في الكليات فلا أنه لا يحيط بها، كيف وهي لا تقتصر على الأفراد المحققة، وأمّا في الجزئيات فلا أنه كثيراً ما يكون حكمه فيها غلطاً بأن يقع الحكم في المحسوس على خلاف ما هو عليه، بأن يرى الصغير كبيراً وبالعكس، والواحد كثيراً وبالعكس، والساكن متحركاً وبالعكس، إلى غير ذلك. كما ترى العينة في الماء كإلجاجة، والجرة من بعيد ككوز، والقمر في الماء قمرين، والألوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرمح إلى محيطها عند إدارتها نوناً واحداً متمزجاً من الكل، ويرى من في سفينة السفينة سكة وهي متحركة، والشط متحركاً وهو ساكن، إلى غير ذلك.

والجواب: أن غلطه في بعض الصور لا ينفى في الجزء المضيق في كثير من الصور، كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، إذ غلط قاضيه بأنه لا غلط هناك من غير افتقار إلى نظير، وإن كان ذلك بمعونة أمور لا تعلم عن التفصيل، وهذا ما قال في (المواقف) أن مقتضى ما ذكر من الشبهة أن لا يجوز العقل بأحكام المحسوسات بمجرد الحس لأن لا يوثق بجزم به بما جزم به، وكونه محتملاً؛ أي ولا أن يكون كل ما جزم به العقل من أحكام المحسوسات محتملاً أي بصدد الاحتمال، بناءً على

(١) قال النصارى الطوسى في تلخيص المحصل (ص ١٤):

«فإذا، الشكوك التي احتزها هذا العاقل عن لسان قوم مفروض، يعتبر عنهم بالتوهم مضافية، لا تستحق الجواب أصلاً، إنما يحاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات سيال التنقضى عن مصابيح مواضع العلط يذكر أسباب الغلط، وإحالة تصويب الصور وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرئى، برقص العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعايات المضلة». اهـ

عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم.

فقولُه: (وكونُه محتملاً) مرفوعٌ معطوفٌ على (أن لا يوثق)، لا مجرورٌ معطوفٌ على (جزمِه) كما يُتوهم، إذ ليس له كثيرٌ معنى^(١).

• حاشية السيل •

قوله: «وهذا لا يختصُّ بالمحسوسات؛ لأنَّ المعقولات الصرفة أيضاً قد يقع فيها الغلط...» إلخ، يرد عليه: أنه حينئذٍ لا حاجة إلى التدقيق في حكم الحس؛ لصرفه إلى حكم العقل، فإننا لو فرضنا أن الحسَّ حاكمٌ حقيقةً، ثم قلنا: إنه يغلط، أمكن لنا أن نقول: إذا كان عدمُ اعتبار الحسِّ لأجل وقوع الغلط، وهذه العلةُ موجودةٌ أيضاً في العقليَّات الصَّرفة، والحال أن الحكماء اعتبروا العقليَّات الصرفة، ولم يطعنوا فيها، والأولى أن يُقال: الفائدةُ في إرجاع الحكم إلى العقل هو النقضُ الإجماليُّ على الشبهة الموردة لأغلاط الحس؛ وذلك لأنَّ محصول الشبهة حينئذٍ: هو الدلالةُ على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس، وذلك مما يورث احتمال تطرُّق الغلط في الأحكام التي يستقلُّ العقل بها، إذ لا شهادة لمتهم، فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضاً.

قوله: «ليس بحاكم أصلاً...» إلخ، مع أن قوله: «فلا بد من حاكم آخر» يدلُّ على أن الحسَّ حاكم. لا يُقال: يمكن توجيه الكلام بأن المراد من قوله: «أن حكم الحس...» إلخ: أن حكم العقل بواسطة الحس قد يغلط، فلا بد من حاكم آخر، وهو العقل الصَّرف؛ لأننا نقول: الكلام في الأمور الحسِّيَّة، فلا يتصورُ فيها العقل الصَّرف.

(١) قال الإمام العبد في متن المواقف (١/ ١٤٣ مع الشرح والحواشي):

«والجواب: أن مقتضاه أن لا يجزم العقل بمجرد، ونحن نقول به، لا أن لا يوثق بجزم به بما

يجزم به وكونه محتملاً». اهـ

• حاشية للدروسى •

قوله: «أُطِنِبَ الإمام»، حاصل قول الإمام: أن القول بأن الحسنيات غير بغيية مذهب أكابر الفلاسفة، ورده صاحب (التلخيص): «بأنها منتهى أكثر علومهم البغيية، بل ومنتهى مبادئهم البغيية الأولى»^(١)، واعتذر صاحب (المواقف)^(٢) بالتوفيق بينهما، بأن معنى الأول أن مجرد الحس بدون القرائن العقلية غير كافٍ في بغييته الحكم، ومعنى الثاني أن الجزم العقلي يستدعي بالآخرة توسُّط الإحساس، كما قيل: «مَنْ فَقَدْ حَسًا فَقَدْ عَلِمَ»، ثُمَّ ذَكَرَ صاحب (التلخيص)^(٣) في مقابلة كلام الإمام أمرين:

أحدهما: بيان أسباب الغلط، و ثانيهما: أن لا حكم للحس أصلاً، فإن شأنه الإدراك - أي: الإحساس فقط - لا تأليف المدركات، الذي هو الحكم، فإنه للعقل، وظنَّ صاحب (المواقف): أن بيان أسباب الغلط بيانُ لفساد أدلتهم، من حيث إن ذلك لانتفاء سبب الإحساس الصحيح، فتعجَّب من ذلك بأنه لا يقتضي بغيية حكم الحس، ولا بداهته؛ لتوقف العلم بالحسنيات حينئذ على معرفة المقدمات الثلاث الخفية، تعيُّن السبب وحضره، وانتفاء ذلك المعين، ووجوب انتفاء المسبب عند انتفاء جميع الأسباب، ثم ظنَّ أن قوله: «لا حكم للحس أصلاً»، مع قول الإمام: «إن حكم الحس غلط»، بمعنى: أن لا حكم له أصلاً، فضلاً عن أن يكون عطف أو صواباً، وحكم أن هذا أعجب من الأول؛ إذ لا يرفع الغلط، مع أنه يُفضي إلى النزاع اللفظي، فأجاب الشارح^(٤): بأن بيان سبب الغلط تنبيه لمن يثق، أو لمن يعترف بالوثوق على العقل والحس، على التفصلي عن مضايق الغلط؛ لتطلع على حقيقة الحال في

(١) لاحظ: المحصل مع تلخيصه (٢١-٢٠)

(٢) (١/١٤٠-١٤٢)

(٣) (٢٠-٢٨)

(٤) أي: السيد في شرح المواقف (١/١٤١-١٤٢)

• حاشية دروسوي •

هذه المغالط، ويزيل ما عسى يشوش النفس من الدغدغة، ويزيد اطمئنائه في سائر المحسوسات، وأن قوله: «لا حكم للحس أصلاً» لأمرين؛ الأول: [أن عدم اتصاف المحسوس باليقينية لوقوع الغلط ليس من حيث إنه محسوس، بل من حيث مقارنته لحكم العقل، فلا يختص بالمحسوس؛ لأن المعقول أيضاً قد يقع فيه الغلط، وتقرير الشريف في فائدة قوله: «لا حكم للحس أصلاً» هو^(١) أن الخصم المعترف بالبدهيّات إذا سلم أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل، أو أثبتنا ذلك عليه، كانت الشبهة - التي ذكرت - دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعونة الحس، وذلك مما يورث احتمال تطرّق الغلط في الأحكام التي تستقل بها؛ إذ لا شهادة لمتهم، فلو تمّت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البدهيّات أيضاً، مع أنهم لا يقولون بها، فتصير تلك الشبهة منقوضة بها، وهذه فائدة جلية مرتبة على أن الحس ليس حاكماً.

فإن أجيب عن النقض: بأن البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمّت بها بنفسها، يُقال: فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات، فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضاً، [وأنت خير بأن قوله: «فائدة جلية مبنية على أن الحس ليس حاكماً» لا يخلو عن لمحة إلى خدشه في وجه النفي الذي قرره الشارح، وهو أننا إذا قطعنا النظر عن هذا النفي، بل لو فرضنا أن الحس حاكمٌ حقيقة، ثم قلنا: إنه يغلط، أمكن أن يُقال: إذا كان عدم اعتبار الحس لأجل وقوع الغلط، فإن وقوع الغلط يتمشى أيضاً في العقلیات الصرفة^(٢)]، الثاني: أنّه ردُّ به ما قال الإمام في حاصل كلامه: إنَّ الحسّ لمّا لم يصحّ حاكماً للغلط لا بدّ من حاكم آخر فوقه فقال: لا حكم للحس أصلاً، بل الحاكم دائماً هو العقل^(٣)، وغلط حكم العقل للغلط في الآلة وتصورات أطراف حكمه، غير

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «فلا معنى لقوله: «فلا بد من حاكم آخر»، دلالة على أن الحس =

• حاشية الروسوي

مستبعد، وغير قادح في يقينية حكمه في الجملة.

قوله: «لا» مجرورٌ معطوفٌ على «جرمه»، كما توهمه الأبهري^(١) على معنى: لا يوثقُ بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات؛ بأن ينضمَّ فيه إلى الحواسِّ أمورٌ توجب الجزم.

قوله: «إذ ليس له كثير معنى»، وعبارة الشريف: «باطل قطعاً؛ إذ لا فائدة في هذا الموضوع لذكر كون الجزم محتملاً للحصول، ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال^(٢)»، [ولعل الشارح نظر إلى أنه يمكن أن يجعل من قبيل التنبيه بنفي الأدنى على نفي الأعلى؛ أي: بنفي عدم الوثوق بالاحتمال على نفي عدم الوثوق بالجزم، نعم لا فائدة معتدة في هذا الموضوع، كما ترى^(٣)].

قال: (ومنهم من قدح في البديهيات بأن أجلاها وأعلاها: «الشيء إمّا أن يكون وإمّا أن لا يكون»، وهو متوقفٌ على تصور «الوجود» و«العدم»، وعلى تحقيق معنى الوضع والحمل ورفع شبهاتها، وفيها أنظار دقيقة.

والجواب: أنها لا تُورث شكاً، فإن شئنا أعرضنا وإن شئنا نبهنا): أقول: قالوا: إنها قرعُ الحسيّات؛ لأنَّ الإنسان إنما يتنبه للبديهيات بعد الإحساس بالجزئيات والتنبه لِمَا بينها من المشاركات والمُباينات، ولا يلزمُ من القدح في الفرع القدح في الأصل، وإنما يلزمُ لو كان الفرعُ لازماً له نظراً إلى ذاته.

= حاكم، ولا مجال لأن يُقال: معناه: أن حكم العقل بواسطة الحس قد يغلط، فلا بد من حاكم آخر، وهو العقل الصرف؛ لأن الكلام في الأمور الحسية، فلا يتصور فيها العقل الصرف.

(١) انظر: شرحه على المواقف خ (١٦) - الوجه الثالث، انظر: مكتبة بني جامع، تحت رقم (٧٤٨)

(٢) شرح المواقف (١/ ١٤٤)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

ووجه القدرح أن أجلى التصديقات البديهية وأعلها قولنا: «النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»، بمعنى أن «الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون»، وهذا غير موقوف به^(١).

أما كونه أجلى فجلى، وأما كونه أعلى - أي أسبق - فلتوقف الكل عليه واستنادها إليه. مثلاً لا لحظ في قولنا: «الكل أعظم من الجزء» أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائناً وليس بكائن، وفي قولنا: «الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين»، أنه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين، فيكون أحد المثلين كائناً وليس بكائن، وعلى هذا القياس.

وأما عدم الوثوق؛ فلأن العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم، أعني الكون واللاكون، وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعاً وكونه محمولاً، وعلى دفع الشبهات التي تورد على الأمرين، وهذه الأمور الثلاثة إنما تبيّن بأنظار دقيقة.

- فإن تمت الأنظار وحصلت المطالب - ويتوقف لا محالة على حقيقة هذه

(١) جاء في شرح المواقف (١/ ١٤٨):

«وإنهم في ذلك» أعنى القدرح في البديهيات (شبه، الأولى أجلى البديهيات) وأقواها في الجزم قولنا: (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) أعنى التردد بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وإنه غير يقيني...) اه. اه.

قال السيالكوتي مبيناً الاختلاف بين عبارة الإمام السعد والسيد:
«قوله: (أعنى التردد الخ) أشار بالعناية إلى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولى والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة، وإلى أن الانفصال بينهما حقيقي، والمراد بالنفي والإثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والإيقاع، لأنهما يرتفعان عن الشك، وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور». اه.

النفسية تكونها أول الأوتار - لزم الدور، وكون الشيء بطريقاً علمياً نقاداً له منه مصداقاً، وهو محال.

- وإن بقي شيء منها في حيز الإسهام لم يحصل الحد الفعّية وهو المأمور

والجواب: أن بديهية العقل حارمة لها وبحقيقتها من غير نظر واسدال في تحقيق النسبة، ولا في دفع الشبهة، وما يورّد من الشكوك لا يورث قدحاً في ذلك الجزم، ولا يمكن دفعه بالنسبة إلى من لا يعرف بالبداهيات، فإن شئنا أخرجنا عنه، وإن شئنا نهضنا عسى أن نعرف أو نحصل له استعداد النظر واستحقاق الحب حثة.

فمن الشبه أن هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما، وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن، وثبوت العدم المطلق تنقض - ثم لا بد من إمكان سبب لعدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة، فيكون هذا سلب قسم من لعدم المطلق؛ لكونه عدماً مضافاً، وقسماً له من حيث المفهوم، ومسحجاً لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم.

والجواب: أنه لا استحالة في كون المعنى لا ثبت من حيث ثبات والمفهوم، وثابت من حيث الحصول في العقل. ولا في كونه قسماً من عدم من حيث كونه عدماً مضافاً، وقسماً له من حيث المفهوم، ومسحجاً لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم.

ومنها: أن الوجود إن أخذ في هذه القضية المنفصلة محمولاً، بمعنى أن العدم إمّا كائن أو ليس بكائن:

- فبقا أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته؛ فيلزم كون الجزء الإيجابي لعوامله مفيداً قطعاً، وكون الجزء السلبي من قضا لأن إطلاق السلب بقض دواء الإيجاب - وإما أن يكون غيرها، فيلزم في الإيجاب قيام الوجود بما ليس موجوداً إن

أخذ الموضوع خالياً عن الوجود، وتسلسل الوجودات إن أخذ موجوداً، وسيجيء بيانه وجوابه في بحث الوجود.

وأيضاً يلزم كون الشيء غيره، وفيه اتحاد الاثنين، ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته، وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها.

والجواب: أنه لا امتناع في كون الشئين متغايرين باعتبار، متحدّين باعتبار، على ما تقرّر من أن بين الموضوع والمحمول تغايراً بحسب المفهوم واتحاداً بحسب الهوية، والمعنى أن ما يُقال له «الجسم» هو بعينه يُقال له «الموجود»، وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتاً من حيث الحصول في العقل، ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجوداً، على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

هذا كله إذا أخذ الوجود محمولاً، وأمّا إذا أخذ رابطة بأن يقال: الجسم إمّا أن يكون أسوداً أو لا يكون أسود، فيلزم في الجزء الإيجابي اتحاد الاثنين، وقد سبق بجوابه.

وأيضاً، لمّا كان المحمول هنا وصفاً كان للموضوع موصوفية، وهي وجودية؛ لأنّ نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية، ويتصف بها الجسم ضرورة، فيتسلسل الموصوفيات، ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية؛ لأنّ الموصوفية نسبة، فنقوم بالمتستبين لا بالعقل، ولأنّ حكم العقل إن لم يطابق الخارج كان جهلاً، فإذا بطل الإيجاب تعيّن أن يكون الصادق دائماً هو الجزء السلبي، وأنتم لا تقولون بذلك، بل تجوزون صدق الإيجاب في الجملة.

والجواب ما سيجيء من أن صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم أن تكون عدمية. ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجودياً، وأن الأحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لمّا في الخارج، وحصول النسب والإضافات في العقل

فقط لا يُنافي انتسابها إلى الأمور الخارجية؛ لأنَّ معناه أنَّ تلك الأمور بحيث إذا عقلها عاقل حصلت في عقله تلك النسبُ والإضافات.

- ومنها أنَّ لا نسلُّ عدم الواسطة بين الوجود والعدم.

وسيجي بجوابه. على أنها لا تعقل بين الكون واللاكون، وما ذكر في (المواقف) من أنَّ القائلين بها بلغوا في الكثرة حدًّا تقومُ الحجة بقولهم^(١)، معناه أنَّه قد يكون حجة، وذلك عند الإخبار عن محسوس، ففي المعقول يكون شبهة لا أقل.

• حاشية السبائي •

قوله: «ولا يلزم من القدر في الفرع القدر في الأصل... إلخ، وإنما لم يعتذر عما يلزم من القدر في الأصل القدر في الفرع؛ أعني: من القدر في الحسيَّات القدر في البديهيَّات؛ إذ لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، ولهذا لم يكن رفع المقدم في المتصلة منتجًا.

قوله: «لكان الواحد اثنين»؛ لأنَّ الاثنينيَّة تُعلم بملاحظة أن كل واحد من المكائين مشغول بجسم، فعلى تقدير حصول الجسم في مكائين كان الواحد اثنين؛ لوجود علّة الحكم بالاثنينيَّة فيه.

قوله: «وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم... إلخ، يرد عليه: أن خلو الماهية عن الوجود لا يستلزم قيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها؛ ضرورة أن السلب مطلق لا دائم، فخلو الماهية عن الوجود في بعض الأوقات، وقيام

(١) قال الإمام المضد في متن المواقف في شبهات القائلين بأن أجلي البديهيَّات ليس يقيني (١٦٤ / ١) مع الشرح والحواشي):

«الرابع: الواسطة ثابتة بينهما [الموجود والمعدوم] لما سيأتي، وإذ أثبتتها قوم بلغوا في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم، فأحد الفريقين اشبه عليه البديهي وغيره، فلا ثقة به. اهـ

• حاشية الباب •

الوجود بها في بعض آخر، والمُطلقان لا يتناقضان، فجاز أن تخلو الماهية عن الوجود حينئذ، فلا محذور، والأوّل أن يُقال: إنَّ خلوّ الماهية عن الوجود - ولو بالإطلاق - مستنَع؛ لِما برهن في مسألة أن المعدوم ليس بشيء.

• حاشية الروسي •

قوله: «إنما تنبّه للبيهيّات بعد الإحساس بالجزئيات»، اعترض: بأنّه ليس يلزم من كون الإحساس شرطاً في حصول حكم عقليّ أن يكون الإحساس أقوى من التعقل؛ فإن الاستعداد شرطٌ في حصول الكمال، وليس بأقوى منه.

قوله: «لو كان الفرع لازماً له»، كالنتيجة للقياس.

قوله: «أما كونه أجلى فجليّ»، وفيه عدول عن تقرير (المواقف)^(١)، حيث جعل التوقف دليل كونه أجلى، والشارح حكم بجلاء كونه أجلى، وجعل التوقف دليل كونه أعلى وأسبق، وأشار الشريف إلى توجيهه: «بأن فسر الأجلّى: بالأقوى في الجزم»^(٢)، إلا أن تقرير الشارح أجلى؛ لغناؤه عن التوجيه.

قوله: «يلاحظ في قولنا: الكل أعظم من الجزء، أنه لو لم يكن... إلخ، وملاحظه هذا القياس لا يجب أن تكون حاصلة للعلاء بخصوصها وخلوصها؛ إذ ربّما تكون حاصلة غير ملخصة، والعبرة بالمعنى لا بالعبارة، وأيضاً لا توجب هذه الملاحظة كونه نظرياً؛ لأن حصوله ليس بتجسّم كسب جديد، إلا أنه بقي ما ذكره الشريف: «أن الواجب كون البيان أبين من الدعوى»^(٣)، وههنا ليس كذلك، ويمكن أن يُقال: الغرض بيان اللّمة ليفيد أو ثبوتية هذا الحكم المفيدة لأسبقية الحكم الأوّل، والبيهيّ من حيث إنه تُبين لّمّته كسبيّ يستدل عليه، كما مرّ من الشارح، ولذا عبر في

(١) (١٤٧/١)

(٢) المرجع السابق.

(٣) (١٥٠/١)

• حاشية اليروسوي •

(المواقف) ^(١) عن هذا البيان به «الاستدلال».

قوله: «الكان الواحد اثنين»؛ [الأن الانسية تُعلم بحلا حظة أن كل واحد من المكائين مستقل بجسم، وعلى الفرض المذكور توجد علة الحكم بالانسية في الواحد ^(٢)]، وهذا أولى من قول (المواقف): «والألم يتميز الجسم الواحد عن جسمين، والجسم الآخر معتبر وجوده، وليس بمعتبر» ^(٣)؛ لأنَّ المتبادر من التميز المقارن بالاعتبار التميز الوضعي، وهو ممَّا لا دخل له في المقصود.

قوله: «لا يورث قدحاً في ذلك الجزم»؛ لاستناده إلى بداهة الحكم، فالمنع ههنا لا يضرب ثبوت الحكم، بل يفوت به التنبُّه واليقظ.

قوله: «مع أنه مفيد قطعاً»، وقد يُقال: نحن نلتزم عدم الإفادة ^(٤)، فإن ادَّعيت حكم البداهة بالإفادة فقد ناقضت مطلوبك، كذا ذكره الشريف ^(٥)، أقول: لهم أن يجيبوا عن هذا ^(٦): بأن ما ذكرناه إلزامي، والإفادة مسلمة عندهم.

قوله: «وتسلسل الوجودات إن أخذ موجوداً»؛ إذ يُقال: وجوده إمَّا أن يكون نفس الشيء وهو باطل، كما مرَّ، أو غيره فيكون معدوماً في نفسه؛ إذ لو كان موجوداً عاد الكلام إلى ذلك الوجود الثالث، وهلمَّ جرَّاً.

قوله: «فتقوم بالمتستبين لا بالعقل»، وإذا لم تقم بالعقل لم يكن أمراً ذهنيّاً، بل

(١) (١٤٩/١)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) المرجع السابق.

(٤) نسخة (لا له لي): «نلتزم الإفادة».

(٥) (١٥٤/١)

(٦) في هامش نسخة (لا له لي): ولعل الشريف أشار إليه بلمعة «قد» في «قد يقال... إلح (مه)

• حاشية الدروسى •

حارجياً، وهذا على تقدير تمامه يمنع التسلسل في الاعتبارات الغير القائمة بالعقل، إلا أنه لم يتم؛ لأن معنى كون مثل الموصوفية ذهيباً: أنه ليس موجوداً خارجياً، بل يوجد في الذهن قائماً بالمتسبين.

قوله: «إن لم يطابق الخارج... إلخ، وإن طابقه كان هناك موصوفية خارجية، ويعود الإلزام المذكور من تسلسل الموصوفيات.

قوله: «لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لِمَا في الخارج؛ بل لِمَا في نفس الأمر»، والنمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قلنا: «الشيء موجود في نفس الأمر»، كان معناه: أنه موجود في حد ذاته؛ أي: ليس وجوده باعتبار المعبر، وفرض الفارض، بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجوداً.

قوله: «وحصول النسب... إلخ». هـ. جواب آخر مبني على اعتبار المطابقة لما في الخارج في ثبوت الموصوفية للأسود؛ لأن صدق قولنا: «هذا موصوفٌ بكذا في الخارج»، لا يقتضي وجود الموصوفية في الخارج؛ للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا: «في الخارج» ظرفاً لنفس الموصوفية، وبين أن يكون ظرفاً لوجودها، والأول معقول دون الثاني، كما أشار إليه بقوله: «لأن معناه... إلخ».

قال: (ومنهم من قدح فيها جميعاً).

وأمثلهم اللاأدرية القائلون بأنني شاكٌّ وشاكٌّ في أي شاكٍّ وهلمَّ جرّاً، ونمسكوا بشبّه الفريقين لتورث شكّاً.

والحق تعذيبهم ولو بالنار ليعترفوا فتنفني ملئهم، أو يحترقوا فتنطقى شعلتهم): أقول: أي في الحشّيات والبدهيّات جميعاً، وهم السوفسطائية، قال في (تلخيص

المحصل):

«إن قومًا من الناس يظنون أن السوفسطائية قومٌ لهم نَحْلَةٌ ومذهب، ويتشعّبون إلى ثلاث طوائف:

اللاأدرية: وهم الذين قالوا: نحن شاكّون، وشاكّون في أنّا شاكّون، وهلمّ جرّاً.
والعنادية: وهم الذين يقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية إلّا ولها معارضةٌ ومقاومةٌ مثلها في القبول.

والعندية: وهم الذين يقولون: مذهبٌ كلُّ قومٍ حقٌّ بالقياس إليهم، وباطلٌ بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقّاً بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيءٌ بحق.

والمحققون على أن السفسطة مشتقةٌ من «سوفاسطا» ومعناه: «علمُ الغلط»، و«الحكمة المموّهة»؛ لأنّ «سوفاسطا» اسمٌ للعلم، و«اسطا» للغلط، ولا يمكن أن يكون في العالم قومٌ يتحلون هذا المذهب^(١)، بل كلُّ غلطٍ سوفسطائيٍّ في موضع غلطه^(٢).

ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض؛ حيث اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفي، سيّما إذا تمسّكوا فيما ادّعوا بشبهة، بخلاف اللاأدرية فإنهم أصرّوا على التردّد والشك في كلِّ ما يلتفت إليه، حتى في كونهم شاكّين، وتمسّكوا بأنّه لا وثوق على حكم الحسّ والعقل لِمَا مرّ من شبه الفريقين، ولا على الاستدلال لكونه فرعهما، فلم يبق إلّا طريق التوقّف، وغرضهم من هذا التمسك حصول الشكّ والتهمة لا إثبات أمرٍ ونفيه، فلهذا كانوا أمثل طريقة من العنادية والعندية.

والمحققون على أنّه لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم؛ لأنها لإفادة المجهول

(١) في (أ) ونسخة خواجه زاده: «وليس ولا يمكن أن يكون في العالم قومٌ يتحلون هذا المذهب».

(٢) تلخيص المحصل (ص ٤٦)، مع اختلاف يسير عما في المطبوع.

بالمعلوم، وهم لا يعترفون بمعلوم أصلاً، بل يُصرون على إنكار الضروريات أيضاً حتى الحسيات والبدهيّات، وفي الاشتغال بإثباتهما التزامٌ لمذهبيّهم وتحصيلٌ لغرضهم من كون الحسيات والبدهيّات غير حاصلة بالضرورة، بل مفتقرة إلى الاكتساب؛ إذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولاً يُستفاد بالمعلوم، فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار، فإمّا أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيّات، وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من العقليّات، وفيه بطلانٌ لمذهبيّهم وانتفاءٌ لملتهم، وإمّا أن يُصروا على الإنكار فيحترقوا، وفيه اضمحلالٌ لثائرة فينتهم، وانطفاءٌ لنار شعلتهم.

• حاشية السبيل •

قوله: «حيث اعترفوا بحقيّة إثبات أو نفي... إلخ»، الاعترافُ بحقيّة الإثبات في كلام العناديّة، وهو قولهم: «ما من قضية بدعيّة أو نظريّة إلّا ولها معارضة... إلخ»، والاعتراف بحقيّة النفي في كلام العناديّة وهو قولهم: «وليس في نفس الأمر شيءٌ بحقٍّ»، أي: ثابتٌ مقرّر لا يقبلُ التبدّل، فإنَّ «الحقَّ» صفةٌ مشبّهةٌ يدلُّ على التقرُّر والثبوت، وما وقع في (شرحه للعقائد) من قوله: «إنما يتمُّ على العناديّة^(١)»، فالمراد به هو الإلزام المذكور هنالك؛ إذ يمكن للعناديّة أن يختاروا الشق الثاني، ويقولوا: إن النفي ثابتٌ في اعتقادنا، وثبوت الشيء بحسب نفس الأمر ثبوته بحسب الاعتقاد عندهم.

قوله: «بل مفتقرة إلى الاكتساب»، لا يُقال: هم لا يقولون بالحقائق مطلقاً، لا أن يُنكروا البدهيّات والحسيّات، ويعترفوا بالكسيّيات، وكيف يُتصور ذلك^(٢)، فإن الكسيّيات فرعُهما؛ لأنّا نقول: مرادُه: أنه يلزم الافتقار إلى الكسيّيات، ومعلومٌ أنها فرعُ البدهيّات، وقد أشار إلى هذا المعنى مرّةً، فلم يُعبد حيث قال فيما سبق: «وتوقف لا محالة على حقيّة هذه القضية... إلخ».

(١) (١٤)

(٢) أي: كون الافتقار إلى الاكتساب محصلاً لغرضهم (منه)

• حاشية السيار •

قوله: «وَأَمَّا أَنْ يَصْرُوهَا عَلَى الْإِنْكَارِ...» إلخ، لا يُقال: لعلمهم يقولون: نحن لما اعتقدنا إحراق النار فهي تحرقنا، لأننا نقول: فحينئذ نقول لهم: فليعتقدوا بأنها برودة وسلام كيلا يحترقوا، فإن قالوا: اعتقاد الإحراق صار مقرراً لا يُمكن تبديله، فقد ثبت شيء من الحقائق وتقرر.

• حاشية البروسي •

قوله: «بِحَقِّقَةِ إِبْثَاتِ أَوْ نَفْيِ» الأوَّل للعنْدِيَّة القائلين بأن مذهب كل قوم حقُّ بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصوصهم، والثاني للعناديَّة القائلين بأنَّ لا موجود أصلاً، وأنَّ لا حكمَ بحقٍّ^(١)، أقول: لعلمهم ربَّما تفصَّوا عن هذه المناقضة بتخصيص الدعوى.

قوله: «لِثَاثَةِ فَتْنِهِمْ»، ثار الغبارُ يشور ثوراً؛ أي: سطع، يُقال: انتظر حتى تسكن هذه الشوْرة، وهي الهيج، وثار ثائرةٌ؛ أي: هاج غضبه. والثائرة: ما اتقدت من النار واشتعلت.



(١) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «وقوله في (شرح العقائد) [١٤]: «إنما يتم على العنادية» أراد به الإلزام المذكور هناك، بناء على أنه يمكن للعندية أن يقولوا: إن النفي ثابت في اعتقادنا، ثم إن تفصوا عن المناقضة المذكورة بتخصيص الدعوى فلا يُسمع في الأحكام العقلية. «الثائر»: الساطع. «والناثر»: ما اتقدت من النار واشتعلت. قوله: «ومن حيث الرجوع عنها...» إلخ.



[الفصل الثالث: في النظر]

[المبحث الأول: في حقيقة النظر وكيفية تحصيل المطلوب]



الفصل الثالث: في النظر، وفيه مباحث:

المبحث الأول: إذا حاولنا تحصيل مطلوب، فالنفس تتحرك منه إلى معقولاتها طلباً لمبادئه وتعييناً، ثم ترجع منها ترتيباً وتأدياً إلى المطلوب. فهنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة للموانع وتوجه إلى المطلوب وغاية للحركة.

وحقيقة النظر مجموع الحركتين، لكن قد يكتفى ببعض الأجزاء واللوازم فيفسر بالحركة الأولى أو الثانية، أو بترتيب المعلومات للتأدي إلى مجهول، أو بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، أو بتجريد الذهن عن الغفلات، أو بتحديث العقل نحو المعقولات، أو بالفكر الذي يُطلب به علم أو ظن.

ويُراد بالفكر حركة النفس في المعاني، فيخرج ما لا يكون لطلب علم أو ظن كأكثر حديث النفس، ويدخل^(١) ما يكون لطلب تصور أو تصديق جازم أو راجع من غير ملاحظة المطابقة وعدمها.

(١) في نسخة المكناسي: «يدخل في التعريف ما..».

* [الشرح]:

قال: (الفصل الثالث: في النظر، وفيه مباحث... الخ):

أوردَ فيه ستة مباحث، أولها في بيان حقيقة.

لا إخفاء في أن كلَّ مطلوب لا يحصلُ من أيِّ مبدأ يتفق، بل لا بدَّ من مبادئ مناسبة له، والمبادئ لا توصلُ إليه كيف اتفقت، بل لا بدَّ من هيئةٍ مخصوصةٍ، فإذا حاولنا تحصيلَ مطلوبٍ تصوُّريٍّ أو تصديقيٍّ - ولا محالة يكون مشعوراً به من وجه - تحرَّكت النفس منه في الصورِ المخزونة عندها، منتقلاً من صورةٍ إلى صورةٍ إلى أن يظفرَ بمبادئه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى، فيستحضرها متعينة متميزة ثمَّ يتحرك فيها لترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى تصورِ المطلوب بحقيقته أو بوجهٍ يمتازُ عمّا عداه، أو إلى التصديق به يقيناً أو غير يقين.

فهنا حركتان يحصلُ بأوليئهما المادةُ والثانيةُ الصورة، والمبادئ من حيث الوصول إليها منتهى الحركة الأولى، ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية، ومن حيث التصرف فيها لترتيب الترتيب المخصوص مادة الثانية.

وحقيقة النظر مجموعُ الحركتين، وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس، ولا محالة يكون هناك توجُّه نحو المطلوب، وإزالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية، وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض، وترتيب للمأخوذ، وغاية بقصد حصولها.

وكثيراً ما يقتصرُ في تفسير النظر^(١) على بعض أجزائه أو لوازمه، اكتفاء بما يفيد امتيازَه، أو اصطلاحاً على ذلك، فيقال: هو حركةُ الذهن إلى مبادئ المطلوب، أو

(١) في نسخة خواجه زاده: «في تفسيره».

حركته عن المبادئ إلى المطالب، أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى المجهول.

ويراد بالعلم الحضور عند العقل؛ فيعم الظن والجهل المركب أيضاً، ويدخل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها، بناءً على أنه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك، وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة، أو يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد، فلا يضرب خروجه، وهذا ما قال ابن سينا أن التعريف بالمفرد نزر خداج.

والإمام ذكر مكان «المعلومات»: التصديقات، بناءً على ما ذهب إليه من امتناع اكتساب التصورات، وكثيراً ما يجعله عبارة عن نفس العلوم المرتبة.

ومن قال: «ترتيب أمور معلومية أو مظنونة للتأدي إلى مجهول»^(١)، أراد بالعلم التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين، وبالظن ما يقابل اليقين، فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد، على ما صرح به في (شرح الإشارات)^(٢)، وحينئذ لا يرد ما ذكر في (المواقف) من أن هذا ليس تفسيراً للنظر الصحيح^(٣)، وإلا لزم أن يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة، وأن يقال بدل: (للتأدي) (بـحيث يؤدي)؛ ليخرج الفاسد من جهة الصورة، بل لمطلق النظر، ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة، بل مجهولة جهلاً مركباً، ولا يتناوله التفسير، فلا يكون جامعاً.

(١) جاء في المواقف وشرحه (١ / ١٩٦):

«(فمن يرى أنه) أي النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر: ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى) أمر (آخر)». اهـ

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات (١ / ١٢-١٣).

(٣) المواقف وشرحه (١ / ١٩٨).

وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجعول، ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحداً كان أو أكثر، تصوراً كان أو تصديقاً، علماً كان أو ظناً أو جهلاً مركباً، فلا يفتقر إلى شيء من التكلفات السابقة.

وفي كلام الإمام أن نظر البصيرة أشبه شيء بنظر البصر، فكما أن من يريد إدراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حقيقته من جانب إلى جانب إلى أن يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره، كذلك من يريد إدراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حقيقته عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلم المرتبة المؤدية إلى ذلك المطلوب، فمن هنا يقال: النظر تجريد الذهن عن الغفلات^(١)، بمعنى إخلائه عن الصورارف والشواغل العائقة عن إشراق النور الإلهي الموجب لفيضان المطلوب، أو تحديد العقل نحو المعقولات طلباً لِمَا يعده لفيضان المطلوب عليه.

ولمّا كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور، حتى إن شيئاً من تفاسيره لا يخلو عن إشارة إليها، ذهب المتكلمون إلى أنه الفكر الذي يطلب به علمٌ أو ظنٌ، والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني، واحتترق بقيد «المعاني» عن التخيل، على ما قال في (شرح الإشارات) إن الفكر قد يُطلق على حركة النفس بالقوة التي كُتِبَها مقدّم البطن الأوسط من الدماغ^(٢)، أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأمّا إذا كانت في المحسوسات فقد تُسمى تخيلاً، فما وقع في (المواقف)^(٣) أن المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي^(٤)، والصواب ما ذكر في (شرح الأصول) أنه انتقال

(١) انظر شرح الإشارات والتهيهات (٢/ ٦١٦).

(٢) الإشارات والتهيهات (١/ ١٥١ - ١٥٢).

(٣) المواقف وشرحه (١/ ١٩٤).

(٤) لم يسلم السيد الشريف المناقاة بين ما أورده العنود وما يقال إن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكراً وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً، خلافاً للسعد في هذا الموضوع =

النفس في المعاني انتقالاً بالقصد^(١)، وكأنه احترازٌ بالقصد عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد.

وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر، على ما قال إمام الحرمين^(٢): إنَّ الفكرَ قد يكونُ

= قال السيد الشريف في شرح المواقف (١/ ١٩٤):

«الرابع لفظ الفكر» في هذا الحد (زائد) لا حاجة إليه (إذ باقي الحد مغن عنه) فإنه يكفي أن يقال: النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن.

(والجواب: أن المراد بالفكر) ها هنا هو الحركات التخيلية (أي الذهنية لا العينية المحسوسة) فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكراً وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً». اهـ

(١) قال الإمام المضد في شرح المختصر الأصولي (١/ ١٥٦):

«الفكر: هو انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد، وذلك قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون كذلك كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً، وبهذا صرح الإمام في الشامل». اهـ

وحشى عليه الإمام التفتازاني فقال:

«قوله: (انتقالاً بالقصد) احتراز عن الحدس وعماء يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد». اهـ

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوية الجويني، النيسابوري إمام الحرمين أبو المعالي (٤١٩-٤٧٨هـ). سمع الحديث في صباه من والده ومن أبي حسان محمد بن أحمد المزكي وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروي وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك وأبي عبد الرحمن محمد ابن عبد العزيز النيلي وغيرهم، وأجاز له أبو نعيم الحافظ، وحدث وروى عنه زاهر الشامي وأبو عبد الله الفراوي وإسماعيل بن أبي صالح المؤذن وغيرهم. ومن تصانيفه النهاية في الفقه لم يصف في المذهب مثلها فيما أجزم به، والشامل في أصول الدين والبرهان في أصول الفقه والإرشاد في أصول الدين والتلخيص مختصر التقريب والإرشاد أصول فقه أيضاً، والورقات فيه أيضاً، وغيث الأمم ومغيث الخلق في ترجيح مذهب الشافعي، والرسالة النظامية، ومدارك العقول، وله ديوان خطب مشهور، وله مختصر النهاية اختصرها بنفسه. =

لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون أكثر حديث النفس^(١)، فيسقط اعتراض الأمدي^(٢) بأن لفظ (الفكر) زائد لأن باقي الحدّ مُعْنً عنه^(٣).

واعذاره بأنه لم يجعله جزءاً من الحدّ، بل كآته قال: النظر الفكر، وهو الذي يطلب به علم أو ظن، وإن كان صحيحاً من جهة أن الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا أعلم منه، ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم أو ظن، لكنه بعيد من جهة أن العبارة لا تدل عليه أصلاً، ولم يُعهد في التعريفات أن يقال: (الإنسان: البشر الذي هو حيوان ناطق) مثلاً، على أن مجرد قولنا: «الذي يطلب به علم أو ظن» لا يصلح تفسيراً للنظر والفكر إلا بتكلف.

وأما اعتراضه بأن الظن قد لا يكون مطابقاً وهو جهل يمتنع أن يكون مطلوباً،

= (ملخصاً من طبقات الشافعية الكبرى ١٦٥/٥ وما بعدها).

(١) الإرشاد (ص ٢٤).

(٢) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الإمام أبو الحسن سيف الدين الأمدي (بعد ٥٥٠-٦٣١هـ)، الأصولي المتكلم أحد أذكاء العالم، حفظ كتاباً في مذهب أحمد بن حنبل ثم قدم بغداد فقرأ بها القراءات أيضاً وتفقه على أبي الفتح ابن المني الحنبلي وسمع الحديث من أبي الفتح بن شاتيل ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصحب أبا القاسم بن فضالان وبرع عليه في الخلاف وأحكم طريقة الشريف وطريقة أسعد الميهني، وتفنن في علم النظر وأحكم الأصول والفلسفة وسائر العقليات وأكثر من ذلك. وصنف كتاب الأبحاث في أصول الدين والإحكام في أصول الفقه والمنتهى ومائش القرائح وشرح جدل الشريف وله طريقة في الخلاف وتعليقة حسنة وتصانيفه فوق العشرين تصنيفاً كلها منقحة حسنة. (طبقات الشافعية الكبرى ٨/٣٠٦-٣٠٧).

(٣) قال في أبعاد الأفكار (١/ ١١٠، ط ٢ مطبعة دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة):

«في الحدّ زيادة لا حاجة إليها، فإنه لو قال: النظر هو الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن، لقد كان كافياً عن إدراج الفكر فيه». اهـ

فمذنبوع بأن المطلوب هو الظنُّ من حيث إنه ظنٌّ، وهو لا يستلزم طلب الاختصاص أعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل.

وفي عبارة القاضي أبي بكر: (علمٌ أو غلبةٌ ظنٌّ)^(١)، واعتبر ضُّمُّ بائه لا يتناول ما يُطلبُ به أصلُ الظنِّ، وأجاب الأمدِيُّ بأنَّ كلاً من طلب العلم وطلب الظنَّ وطلب غلبته خاصة للنظر، ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواصِّ، وردّه في (المواقف) بأنَّ هذا إنما يكونُ في الخاصَّة الشاملة^(٢)، وظاهرُ أنَّ شيئاً من الثلاثة ليست كذلك، ولهذا لم يجرِ الاقتصارُ على قولنا: «يُطلبُ به علمٌ»، لخروج ما يُطلبُ به ظنٌّ، بل وجبَ في تعريفِ الشيءِ بالخواصِّ التي لا يشملُ كلُّ منها إلا بعض أقسامه أن يذكر الجميع بطريقِ التقسيم، تحصيلاً لخاصية شاملة لكلِّ فردٍ هي كونه على أحد الأوصاف، وتقعُ كلمة (أو) لبيان أقسام المحدود، لا للإبهام والترديد، لئنا في التحديد، فأجاب بأنَّ الظنَّ هو المعبرُ عنه بغلبةِ الظنِّ؛ لأنَّ الرجحانَ مأخوذٌ في حقيقته، إذ هي الاعتقادُ الرجحُ، وهذا عذرٌ غيرُ واضح؛ لأنَّ اعتبارَ رجحانِ الحكمِ في حقيقته لا يصلحُ مصححاً أو باعثاً على التعبيرِ عنه برجحانِ الظنِّ، اللهمَّ إلا أن يُريدَ أن إضافة الغلبةِ إليه للاختصاص، أي الرجحانِ المعتبرِ في الظنِّ، وليست من إضافة المصدرِ إلى الفاعلِ بمعنى كونِ الظنِّ غالباً راجحاً.

وقد يُقالُ: إنَّ كلاً من الثلاثِ خاصةٌ شاملة؛ إذ ليس المرادُ طلبُ العلمِ أو الظنِّ بالفعل، بل أن يكونَ الفكرُ بهذه الحبيبة، وذلك بأن يكونَ حركةٌ في المعقولاتِ لتحصيلِ مبادئِ المطلوب، فالفكرُ الذي يطلبُ به العلمُ هو الذي يطلبُ به الظنُّ أو غلبته، فلا يمنعُ الاقتصارُ.

(١) انظر تمهيد الأوتل وتلخيص الدلائل (ص ٢٧، ط ١ مؤسسة الكتب الثقافية).

(٢) المواقف وشرحه (١/ ١٩٢).

• حاشية السباني •

الفصل الثالث في النظر:

قوله: «ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية»، فإن قلت: في المبادئ التصورية لا يمكن الرجوع منها إلى المطلوب، بل إذا تمَّ المبادئ فهي المطلوب، والتحقيق: أن مبدأ الحركة الثانية أول ما يوضع منها للترتيب، والمطلوب هو المنتهى، فعلى هذا يمكن الحركة الثانية، قلت: قد أجمال في الكلام، والمقصود هو ما ذكر، فإن الرجوع من أول ما يوضع للترتيب يصدق عليه أنه رجوع من المبادئ، بمعنى الرجوع من جنس المبادئ، أو^(١) الجمع باعتبار محال المواد.

قوله: «فيقال: هو حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب»، يرد عليه: أن هذا يوجد في الفكر^(٢) بالمعنى الثالث، على ما بين في موضعه، فكيف يفيد الامتياز، اللهم إلا أن يُقال: المراد التميز في الجملة.

قوله: «وبالظن ما يُقابل اليقين، فيتناول الظن الصرف... إلخ، لا يُقال^(٣)»: فكذا يتناول الموهومات والمشكوكات، ولا تعريف ولا نظر بهما: لأننا نقول: «ما» عبارة عن التصديق، فكأنه قال: «ما يُقابل اليقين من التصديقات»، وفي تفسير البيضاوي رحمه الله: «يجوز أن يكون المراد من الظن في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهِمُوا إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، الجهل والرأي الفاسد؛ بناء على أن الظن يُطلق على ما يُقابل العلم^(٤)».

قوله: «ويحرك حدة عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلوم المرتبة»

(١) نسخة حالت أفندي: «بالواو».

(٢) نسخة حالت أفندي: «العلم».

(٣) قائله الفارابي (منه)، انظر: شرح المقاصد بخط الفارابي وبه حواشيه (١٧-ب)، انظر: مكتبة

جار الله تحت رقم (١٢٣١)

(٤) (١٧٩/٢)

• حاشية السائر •

المؤدية إلى ذلك المطلوب... إلخ، الظاهر أن التشبيه السابق، وكذا التعريفان المذكوران مذهب غير أرباب التعاليم، وهم الذين يرون النظر مجرد التوجه، من غير أن يكون في ذلك استعانة بمعلومات سابقة^(١)، ويؤيده قوله: «عن إشراق النور الإلهي الموجب لفيضان المطلوب»، فالأولى في ذلك التشبيه أن يُقال: فكما أن إدراك البصر يتوقف على المواجهة وتقلب الحادثة وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار، كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على التوجه نحو المطلوب، وتحديد العقل نحوه نحو طلباً لإدراكه وتجريده عن الغفلات، التي هي بمثابة الغشاوة لإدراكه.

قوله: «فما وقع في (المواقف) أن المراد به الحركات التخيلية، ليس كما ينبغي»، وقد يُقال: المراد من التخيلية ما يُقابل العينية، وتستعمل التخيلية بهذا المعنى؛ أعني: الحركة الذهنية مطلقاً، كما قال إمام الحرمين، وهذا وإن كُلف^(٢) - أو لم - لأنه المناسب لمقام الحس^(٣)، وهو مطمح نظر صاحب (المواقف).

قوله: «والصواب ما ذكر في (شرح الأصول)... إلخ، إنما قال: «والصواب»؛ لأن التفسير السابق لم يحصل فيه الاحتراز عن الحَدَس، وكذا عن الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار، كما في المنام.

قوله: «لكنه بعيد من جهة أن العبارة لا تدلُّ عليه أصلاً، ولم يعهد في التعريفات... إلخ»؛ وذلك لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد، وههنا كذلك، لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد، ولو أريد بيان الترادف ل قيل: «النظر والفكر»، كما ذكر ابن سينا في (النجاة) عند قصد

(١) وقد يعبر عن هذا المعنى: بالإلهام (منه)

(٢) نسخة حالت أفندي: «وأن كان تكلفاً».

(٣) في نسخة حالت أفندي: «لمقام الجنس»، والظاهر أنه تصحيف.

• حاشية السنيان •

الترادف بين العلم والمعرفة، حيث قال: «كُلُّ علم ومعرفة إمَّا تصوُّرٌ وإمَّا تصديق»^(١).

فإن قلت: قد ارتضى مثل هذا التوجيه في (التلويح) في تعريف الكتاب قائلًا: «بأن له وجهًا ظاهرًا صحيحًا مقبولًا عند الكل»^(٢)، قلت: المراد من ظهور الوجه الصحيح المقبول الظهور بالإضافة إلى جعل القرآن جزءًا من الحد، فإنه يستلزم ذكْرَ المحدود في الحد.

لا يُقال: قد جعل الظهور هنالك مقابلًا أيضًا لِمَا يُخالف المعهود، ويَعُدُّ عن الفهم؛ لأنَّا نقول: إنَّ البعيد عن الفهم ثَمَّةٌ هو فهمُ المقرء عن لفظ «القرآن»، وههنا جعل الفكر بالمعنى الأعمَّ لا يخالفُ العرف، والحاصل: أن في حمل التعريف على المتبادر مانعًا هو إمَّا جعل المحدود جزءًا من الحد، أو حَمْلُ القرآن على غير المتعارف، وأمَّا هنا فلا يلزم ذلك؛ لأنَّ فهمَ المعنى الأعمَّ من لفظ «الفكر» ليس بذلك البعد، فلا مانع من التبادر.

قوله: «إلا بتكلفٍ» وهو حمل الباء على السببية القريبة، فحينئذ تخرج الأسباب البعيدة، كالحياة والقوة العاقلة وكثير من آلات الإدراك والدليل نفسه، أمَّا ما عدا الدليل فظاهر، وأمَّا الدليل فلأن طلب العلم به أو الظن بواسطة النظر الواقع فيه؛ وذلك لأنَّ الدليل محلُّ النظر.

قوله: «شاملة لكل فرد هي كونه على أحد الأوصاف»، ومبناه: على أنَّ «أو» لأحد الشيين، ويردُّ عليه: أن كونه على أحد الأوصاف إنما هو على تقدير أن يكون «أو» لتقسيم الحد. ولأفعلى تقدير تقسيم المحدود يكون المعنى: أن قسمًا من المحدود حده كذا، وقسم آخر منه حده كذا... إلخ، فلا معنى لقوله: «ويقع كلمة أو... إلخ».

(١) النجاة ط السعادة (٣)

(٢) (٤٦/١)

• حاشية السيار •

قوله: «وذلك بأن يكون حركة في المعقولات لتحصيل المبادئ... إلخ، ماخذ هذا الكلام قولهم في تعريف الخبر: «بأنه ما يحتمل الصدق والكذب»، ثم قولهم في توجيهه: إن ذلك بالنظر إلى مجرد ماهية الخبر؛ - أعني: ثبوت شيء، لشيء، فإن ملخص مفهوم النظر؛ أعني: الحركة في المعقولات لتحصيل المبادئ - كما يكون لطلب العلم يكون لطلب الظن، وليس المراد: أن الخصوصية التي يطلب بها العلم هي التي يُطلب بها الظن وبالعكس، وبهذا يندفع ما أورد من أن المعرفة واجب صدقه على كل من أفراد المعرفة، ولا نسلم أن الذي من شأنه أن يُطلب به الظن - كالقياس وخبر الواحد مثلاً - يصدق عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم، كالكتاب القطعي الدلالة، نعم يرد أن هذا إخراج للتعريف عن المتبادر، فإن المتبادر هو الطلب بالفعل [بالنظر إلى الخصوصية^(١)].

• حاشية البروسي •

[قوله: «ومن حيث الرجوع عنها»، أي: عن جنس المبادئ، أو عن المبادئ باعتبار المواد، وإلا فالمبدأ أول ما يوضع منها^(٢)].

قوله: «من جنس الحركة في الكيف»، فإن قلت: الحركة الفكرية إنما هي في المعقولات؛ لأنها المرتبة حقيقة وقصدًا، وهي ليست بكيفيات؛ لأنها صورها، وبينها تغاير بالذات في العلوم الانطباعية، كما صرح به، قلت: لعلمهم أطلقوا «الكيف» على المعلومات على سبيل الشبه، من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع؛ لاتحاد بينهما^(٣)،

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي.

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي).

(٣) في هامش نسخة (لا له لي): وكثيراً ما يتجاوزون في عباراتهم، ويسمون المبادئ - التي هي محال المقدمات؛ أعني: الحركات الفكرية - بها، وأمثالها كثيرة، لا يستبعد [ها] المندرج

• حاشية البروسي •

أولاً ترى أنهم يطلقون الصور عليهما^(١).

قوله: «وكثيراً ما تقتصر»، أراد كثرته في نفسه، فلا يُنافي التعليل المفهوم من قوله في مثله: «قد يكتفى».

قوله: «بناءً على أنه...»، ورد بمنع انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات، ويأن مفهوم الشيء لا يُعتبر في معنى الناطق مثلاً، وإلا كان العَرَضُ العامُ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الإمكان الخاص ضرورية، فذكر الشيء؛ لإرجاع الضمير، فظهر أن الاشتقاق لخروج^(٢) الجزء عن الجزئية، كيف لا وإنه اعتبار مع نسبة هي خارجة عن مفهوم الكل؛ لأن النسبة بين الشيئين خارجة عنهما، والجزء مع الخارج يكون خارجاً، فتمثيل الفصل بالمشتق من مسامحاتهم، كما ذكره الشريف في (حواشي التجريد^(٣))، فالحق هو التوجيه الثاني المشتمل على تخصيص التفسير.

قوله: «نزر» أي: قليل جداً، «خداج» أي: ناقص؛ إذ ليس للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل، فلا يضرب خروجه، فلا يرد ما قال صاحب (المواقف): «من أن كونه نزرًا خداجاً لا يشفي الغليل»^(٤)، بناءً على أن التعريف لمطلق النظر.

قوله: «ذكر مكان المعلومات التصديقات»، وأراد بها المصداقات؛ أو اعتبر الترتيب التبعي.

(١) وكثيراً ما يحوزون في عباراتهم ويسمون المبادئ التي هي محال المُعدَّات، - أعني: الحركات الفكرية - بها وأمثالها كثيرة لا يستبعد متدرب أساليبهم (منه)

(٢) في نسخة لا له لي: «يخرج».

(٣) ٢٧٤/٢ والنقل بالمعنى

(٤) ١٩٦/١

• حاشية الدرس •

قوله: «ما يقابل التعيين» أي: لا مطلقاً، بل مقيداً بالاعتقاد، فيخرج الشكُّ ولوهمه، والمذكورُ هو هذا المعنى في شرح (الإشارات)، وهو المتعارف عند من عرَّف به.

[قوله: «ويحرك حكمة عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلوم المرتبة ثمومية»، تنبيهٌ على أن يكون التعريفان المذكوران جاريين على مذهب أرباب التعاليم، وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات، ولا ينافيه قوله: «عن إشراف النور الإلهي»، بل هو إشارة إلى أصل الأشاعرة؛ من أن فيضان النتيجة من المبدأ، فليس التعريفان بمختصين على مذهب غير أرباب التعاليم، كما أشعر به تقرير (المواقف)، وهذا المذهب هو أن المبدأ عام الفيض، فتمت توجُّهنا إلى المطلوب أفاضه علينا، من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة، وبيان التشبيه على تقرير (المواقف) ما قرره الشريف بقوله: «كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على مواجهة البصر وتقليب الحدة وإزالة الغشاوة كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه؛ طلباً لإدراكه وتجريده عن العفلات»^(١)].

قوله: «النظر تجريد الذهن»، ناظرٌ إلى الشبه الأول، وحينئذ يكون عديمًا، كما أن قوله: «أو تحديق العقل» أي: شدة توجهه، ناظرٌ إلى الشبه الثاني، وحينئذ يكون وجوديًا.

قوله: «ليس كما ينبغي»، وجهه الشريف^(٢): «أن فسرَ التخيلية بالذهنية»، وحينئذ تقابل العينية المحسوسة، فلا يُنافي ما قيل: إن حركة الذهن في المعقولات تسمى:

(١) شرح المواقف (٢٠١/١)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) (١٩٤/١)

• حاشية البروسوي •

«فكرًا»، وفي المحسوسات تسمى: «تخيُّلاً».

[قوله: «والصواب ما ذكر... إلخ، بناء على أنه أخذ «المعاني» وأصاب، وأخذ «القصد»؛ احترازًا عن الحدس، وكذا عن الحركة في المعقولات الحاصلة في المنام^(١)].

قوله: «فسقط اعتراض الأمدي»، وإنما سقط؛ لأن ذكر الجنس لا يكون مستغنى عنه؛ لأنه الذي يدلُّ على أصل الماهية، والفصل يحصلها ويميزها، ألا ترى أنك إذا قلتَ: «النظر هو الذي يُطلب به علمٌ أو ظنٌّ»، لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو؟

قوله: «كأنه قال: النظر الفكرُ، وهو الذي...»^١. ه أراد: أنه تعريفٌ لفظيٌّ ثمَّ رسميٌّ بالصفة الكاشفة، واعترض على بُعد هذا الاعتذار^(٢): بأنه يخالف ما ذكره في شرح (التنقيح) في بيان قولهم: «الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول...»^١. ه: مِن أن القرآن تفسير للكتاب، وباقي الكلام تعريف للقرآن، وجعله وجهًا ظاهرًا مقبولاً عند الكل^(٣)، حتى إنه لم يجوز مع احتمال هذا الوجه أن يُقال: المراد من القرآن المعنى الأعمُّ، أعني: المقروء؛ ليكون باقي الكلام بمنزلة الفصل، وحكمه بأنه توهّم.

أقول: لعلَّ لَمَّا رأى النقل والاصطلاح على إطلاق «الفكر» على المعنى الأعمُّ من إمام الحرمين، نظر ههنا إلى جهة البعد، ولم يلتفت إلى جهة الصحة، ولمَّا رأى هناك أن كون القرآن علمًا للكتاب المعهود، كنارٍ على علمٍ، نظر إلى جهة الصحة، ولم يلتفت إلى جهة البعد.

(١) زيادة من نسخة (لأله لي)

(٢) في الحاشية: «المعارض المولى الطوسي».

(٣) (٤٦/١)

• حاشية البروسوي •

قوله: «لا يدلُّ عليه أصلاً»؛ لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحدِّ، ولو أريد به بيان ترادفهما لقبل النظر والفكر.

قوله: «لا يصلح تفسير للنظر»؛ لشموله لغير النظر ممَّا له مدخل في ذلك الطلب، كالحياة والقوة العاقلة وغيرهما^(١)، إلَّا أنَّ يُتكلف: بأن تحمل الباء على السببية، ويحمل السبب على السبب القريب.

قوله: «هو الظنُّ من حيث إنَّه ظنٌّ»، فإن المقصود الأصلي قد بُرِّبَ على الظنِّ من حيث هو ظنٌّ، كما في الاجتهاديات.

قوله: «إضافة «الغلبة» إليه للاختصاص»، وحينئذ تكون الإضافة بمعنى اللام، ويجوز أن تُجعل الإضافة بمعنى (في)، وفائدة العدول على الوجهين إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الرجحان مأخوذ في ماهيته، وقد يُقال: لمَّا كان الرجحان معتبراً في حقيقة الظنِّ عرفاً كان تقييدهُ بـ «الغلبة»، كما يُقال: حصل لي الظنُّ الغالب بكذا؛ احترازاً عن الظنِّ المستعمل بمعنى: مطلق الاعتقاد، كما مرَّ معهوداً، جرى على ذلك؛ توضيحاً لمَّا يراد بالظنِّ هنا، ويمكن أن يوجَّه أيضاً: بأن إضافة «الغلبة» بيانية؛ أي: غلبة الاعتقاد، الذي هو الظنُّ، فإن الظنُّ هو الاعتقاد الراجح، وفي إطلاق «الغلبة» على الظنِّ، وإن كان نوعٌ تسامح، لكنَّ المقصود واضحٌ.

قوله: «وقد يُقال»، اعترض عليه العلامة الفناري^(٢): «بأن المعروف واجبٌ صدقُه على كلِّ من أفراد المعروف، ولا نسلم أن الذي من شأنه أن يطلب به الظن - كالتقاييس وخبر الواحد مثلاً - يصدق عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم، كالكتاب القطعي

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) له حاشية على هذا الشرح مكتوبة بخطه، ١٨-١ على الهامش الأيمن أسفل الصفحة)، انظر:

مكتبة جدار الله تحت رقم (١٢٣١)

• حاشية للدوسوي •

الدلالة، وإلا لم يكن قسيماً له، ثم قوله: «وذلك بأن تكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادئ مطلوب»، تعريف آخر، فيشعر بصحة تعريف الحيوان: بما من شأنه أن ينطق؛ لشموله من حيث إنه جسمٌ حسَّاسٌ [متحرك بالإرادة^(١)] جميع أفرادها. هـ جميع أفرادها.

أقول: مراد القائل: أن الشيء قد يكون مقصوداً بخصوصه، وقد لا يكون كذلك، بل من حيث إنه تحقق فيه المعنى العام^(٢)، واستلزم هو إياه، حتى لو بدّل هذا الخاص بخاص آخر يُحصل المقصود بهذا الاعتبار، بخلاف الاعتبار الأول، وحيث يؤوّل المقصود إلى المفهوم العام، وههنا قصد الخاص من حيث إنه يصدق عليه العمدة، ويتحقق هو فيه، ولذا قال: «وذلك بأن تكون الحركة...»، قال كلٌّ من الخاصّين إلى المفهوم العام، وفائدة العدول عنه إليهما الإشارة إلى نوعيه، فتبين أن صدق أحدهما على الآخر بالاعتبار الأوّل محذورٌ غيرُ لازم، وباعتبار الثاني ملتزمٌ غير محذور، [نعم في التوجيه المذكور بعض من البعد ربما لا يسمع في باب التعريف، كما أشار إليه الشارح بلفظة «قد» في «قد يقال»^(٣)].



-
- (١) إضافة من الحاشية.
- (٢) في هامش نسخة (لا له لي): «وطيره ما يقال في مقدمة الميران: إن التصور يرسمه بحصوره ليس بمقصود، بل من حيث إنه من أفراد التصور بوجه ما (منه)
- (٣) زيادة من نسخة (لا له لي)



[المبحث الثاني: في صحيح النظر وفاسده،

وإفادة النظر الصحيح العلم]



المبحث الثاني: النظر إن صحَّت مادَّةُ وصورته فصحيحٌ، وإلا ففاسدٌ.

والصحيحُ المقرون بشرائطه يفيدُ العلم^(١)، بمعنى حصوله عقبيه عادةً، مع الكسبِ أو بدونه أو لزوماً عقلياً؛ يخلق الله تعالى عندنا، وتوليداً عند المعتزلة، ووجوباً - لتمام الإعداد وكمال الفيض - عند الحكماء.

فإن قيل: الحكمُ بأن النظر يفيد:

- إن كان ضرورياً: لم يختلف فيه العقلاء، ولكان مثل الحكم بأن الواحد نصف الاثنين في الجلاء.

- وإن كان نظرياً: كان متوقفاً على ما يتوقف عليه وهو دورٌ، ومعلوماً قبل أن يُعلم وهو تناقضٌ.

قلنا: ضروريٌّ، وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات؛ لتفاوت الإلْفِ وخفاء في التصورات.

أو: نظري، ويكتسب بطريق آخر ضروريّ المقدمات من غير تناقض،



(١) هكذا في النسخة (الأصل) والسلطانية وفي (ب، ج، د، هـ)، وفي (أ) ونسخة المكناسي: «والصحيح المقرون بشرائطه إذا لم يعقبه ما يُنافي الإدراك يفيد العلم».

كما يقال في قولنا: «العالم متغير، وكلُّ متغيرٌ حادث» إنه نظريٌّ، وقد أفاد العلمُ بحدوث العالم ضروريةً. فالنظر يفيد العلمَ، ثم يعلم أن ذلك ليس لخصوصيته بل لصحته وكونه على شرائطه، وكلُّ نظر كذلك يفيد العلمَ.

فالموقوف المجهول هو المهمة أو الكلية التي عنوانها مفهوم النظر، والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص^(١).

وتحقيقه أن لوازِم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه، كالحُكم بحدوث العالمَ تعبيراً عنه بـ «الموجود بعد المعدم» أو بـ «المقارن للحادث» أو بـ «المتغير».

فإن قيل: لا إخفاء في أنه ضروريٌّ في الشكل الأول ونظريٌّ في غيره، فكيف يصحُّ إطلاق القول بأحدهما؟

قلنا: الكلام فيما إذا أُخذ عنوان الموضوع هو النظر، والتفصيل إنما يرجع إلى الخصوصيات. على أن المفيد ليس مجردُ ترتيب المقدمتين، بل مع ملاحظة جهة الإنتاج وملاحظة كيفية الاندراج، وحينئذ تتساوي الأشكال.

احتجَّ المخالف بوجه:

الأول: العلمُ يكون ما يحصل له عَقِيبَ النظر علماً، إن كان ضرورياً لم يظهر خلافه، وإن كان نظرياً تسلسل.

قلنا: ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع، وكذا توقف العلم بأنه

(١) في نسخة المكناسي: «المُعِين».

علم على نظر آخر، بل يحصل به نفسه، كالعلم بأنه لا معارض.

الثاني: إفادته العلم ثنائي اشتراط عدم العلم.

قلنا: ممنوع؛ فإن المراد أنه يستعقبه.

الثالث: لو أفاده البتة لفتح التكليف بالعلم.

قلنا: التكليف بتحصيله، وهو مقدور.

الرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان هوئته، وقد كثرت فيها الخلاف كثرة لا تضبط^(١)، فكيف فيما هو أبعد وأبعد؟

قلنا: لا يدل على الامتناع بل على العسر، ولا نزاع فيه.

الخامس: شرط التصديق - وهو التصور - منتف في الحقائق الإلهية.

قلنا: ممنوع.

السادس: لو صح الاستدلال على الصانع بدليل، فموجبه إما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه، وإما العلم به فلا يكون دليلاً عند عدم النظر فيه.

قلنا: لا نعني بإفادته وبدالاته إلا كونه بحيث متى وُجد وُجد المدلول، ومتى نظر فيه عُلم المدلول، فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه^(٢)، ولا يلزم من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية.

(١) في نسخة المكناسي: «لا تضبط».

(٢) في نسخة المكناسي: «انتفاء المدلول».

وأورد على الكل أن العلم بأن «النظر لا يفيد العلم»، إن كان نظرياً استفيد

منها فتناقض، وإن كان ضرورياً نبه بها عليه، لم يقع فيه خلاف أكثر العقلاء.

فإن قيل: عارضنا الفاسد بالفاسد.

قلنا: إن أفادت الفساد ثبت المطلوب، وإلا لَفَتَّ^(١).

وأما النظرُ الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل؛ أما عند فساد صورته فظاهر، وأما عند فساد المادة فقط فلا أن الكاذب قد يستلزم الصادق، كما إذا اعتقدنا أن العالم أثر الموجب، وكل ما هو أثر لموجب فهو حادث. نعم قد يفيد، كما إذا اعتقد أنه غني، وكل غني قديم.

* [الشرح]:

قوله: (المبحث الثاني: النظر إن صحَّت مادته وصورته فصحيح، وإلا ففاسد):

أقول: سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المُفضية إليه، يستدعي علوماً مرتبة على هيئة مخصوصة، يُسمَّى الموصِلُ منها إلى التصوُّر معرفاً، وإلى التصديقي دليلاً، وتكونُ العلومُ - أي الأمور الحاضرة - مادةً لذلك الموصِل، والهيئةُ المحصلةُ صورةً له، وقد تضافان إلى النظر لهذه الملائسة، أو إطلاقاً للفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الإمام^(٢)، وهذا معنى كلام (المواقف) أن لكل ترتيب مادة وصورة^(٣).

(١) في نسخة المكناسي: «إلا كان لعباً».

(٢) المحصل (ص ١٣٨).

(٣) المواقف وشرحه (١ / ٢٠٥).

جاء في حاشية الفناري:

«قوله: (ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو أنه ترتيب العلوم)، عبارة =

ثم الشائع في عبارة البعض أن الصورة هي ذلك الترتيب، إلا أن المحققين على أن الترتيب هو أن يكون لبعض أجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما، أو جعلها بهذه الحيشية، والصورة هي الهيئة الحاصلة^(١) للأجزاء بعد الترتيب، بسببها يقال لها إنها واحدة.

واتفقوا على أنه إن صحَّت المادة والصورة فالنظر صحيحٌ يؤدي إلى المطلوب، وإلا ففسادٌ لا يؤدي إليه^(٢).

وصحة المادة في المعرف أن يكون المذكور في معرض الجنس جنسًا للماهية، وفي معرض الفصل فصلًا لها، وفي معرض الخاصَّة خاصَّة شاملة لازمة، وأن يكون المذكور في الحد التام: الجنس والفصل القرينين، إلى غير ذلك من الشرائط. وفي الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب، صادقة قطعًا أو ظنًا أو فرضًا، بحسب المطالب، على ما بين في الصناعات الخمس.

وصحة الصورة في المعرف أن يُقدَّم الأعمُّ فيقيدَّ بالفصل أو الخاصَّة، بحيث تحصل صورةٌ وحدانيةٌ موازيةٌ أو مميزةٌ لصورة المطلوب، وفي الدليل أن يكون على الشرائط

= المتن هكذا: (ولما كان المختار أنه ترتيب العلوم) فزاد الشارح قوله: (مذهب أهل التعليم) إشارة إلى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفساد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد^١. اهـ

(١) كلمة (الحاصلة) زيادة من السلطانية.

(٢) يرى الإمام السعد أن النظر الصحيح والفساد إنما يكون بصحة مادته وصورته وفسادهما، فيكون انقسام النظر إلى الصحيح والفساد فيه تجوز، لكن الإمام السيد اعتبر الصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازًا، قال في شرح المواقف (١/ ٢٠٤):

«النظر ينقسم إلى صحيح) وهو الذي (يؤدي إلى المطلوب، وفساد يقابله) أي لا يؤدي إلى المطلوب، فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازًا»^١. اهـ

(انظر حاشية السالكوتي).

المعتبرة في الإنتاج على ما فصل في أبواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق.

فظهر أن في تقسيم النظر إلى الصحيح والفايد باعتبار المادة والصورة تجوزاً، فلا يبعد تقسيمه إلى الجلي والخفي بهذا الاعتبار أيضاً، فإن أجزاء كل من المعروف والدليل قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء والخفاء، وقد تكون نظرية تنتهي إلى الضروري بوسائل أقل أو أكثر، وكذا الصورة القياسية للأشكال، وعبارة (المواقف)^(١) ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر إلى الجلي والخفي، واختصاصه بالدليل دون المعروف^(٢)، وابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفايد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب.

● حاشية السنياني ●

قوله: «فالنظر صحيح يؤدي إلى المطلوب، وإلا ففايد لا يؤدي إليه»، لا يُقال: إذا كان للنظر صحة وفساد بهذا المعنى^(٣) فقد اتصف النظر بالصحة والفساد بما له في نفسه، فلا يكون تقسيمه إليهما تجزؤاً، فما معنى قوله فيما بعد: «فظهر أن في تقسيم النظر إلى الصحيح والفايد باعتبار المادة والصورة تجزؤاً...» إلخ؛ لأننا نقول: مراده ثمة: أن وصف النظر بها هو صحة المادة والصورة تجزؤاً، لا أن وصفه بها مطلقاً مجاز، فإن مقصوده الرد على صاحب (المواقف)^(٤)، حيث زعم أن وصفه بها

(١) المواقف وشرحه (١/ ٢٠٤ - ٢٠٦).

(٢) قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف، دفعا لما قاله الإمام السعد هنا من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسام النظر إلى الجلي والخفي بالدليل (١/ ٢٠٦ - ٢٠٧):

«وأنت خير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعروف أيضاً، فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء، وقد تكون نظرية منتبهة إلى الضروريات بواسطة أو وسائل، بخلاف الاختلاف بحسب الصورة، فلذلك خص الدليل بالذكر». اهـ

(٣) كون هذا معنى الصحة مفهوم من (المواقف) ومصرح به في شرحه (منه)

(٤) شرح المواقف (١/ ٢٠٣ - ٢٠٤)

• حاشية السنيان •

حقيقة لا مجازاً، لكن لا يخفى أن مراده أن وصف النظر بالصحة والفساد الحاصلين له بسبب صحة المادة والصورة وفسادهما، أو فساد أحدهما وصف له حقيقي، لا أن وصفه بوصف المادة والصورة حقيقة.

فإن قلت: صحة النظر - بالمعنى المذكور - يُوجد أيضاً في النظر الفاسد من حيث المادة، قلت: سيأتي أن الصحيح هو أن الفاسد مطلقاً لا يفيد، ولو سلم فالمراد من التأدية الاستلزام الكلّي، وهو فائت في الفاسد مادة.

• حاشية البروسي •

قوله: «وهذا معنى كلام (المواقف): «إن لكل ترتيب...» اه، والظاهر أن هذا إشارة إلى ما ذكره من إضافتهما المعارضة إلى النظر لأحد الوجهين، وُصّلح الوجه الأول؛ لكونه مراد (المواقف) ظاهراً، وأما صلوح الوجه الثاني فبأن يُجعل قوله^(١): «ترتيب العلوم»، في قوله: «أنّه ترتيب العلوم، ولكل ترتيب مادة وصورة» من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، لكنك خبير بأنه لا ينعاد إليه قوله فيما بعد: «ومنهم من قسمه إلى الجليّ والخفيّ»، إلى قوله: «والتجوز لا يمتنع»؛ إذ يجوز حينئذ أن يوصف النظر بالجلال والخفاء حقيقة، فالحق أن يحمل كلام (المواقف) على الوجه الأول دون الثاني، ولعل قول الشريف^(٢): «وهذا معنى قوله: ولكل ترتيب مادة وصورة»، لا يخلو عن لمحة إلى ما حرّرناه.

قوله: «وعبارة (المواقف) ربما توهم...» اه أي: توهم عبارته أموراً ثلاثة لا تطابق الواقع، وأشار الشريف في تقريره إلى جواب كل منها، أمّا إلى جواب الأول: «فإنه إذا اتصف كل واحدة من الصورة والمادة بما هو صحتها في نفسها، اتصف

(١) أي: الإجماع.

(٢) (٢٠٥/١)

الترتيب قطعاً بصحّته في نفسه^(١)، أعني: تأديته إلى المطلوب، والأفلا... بخلاف صفة الجلاء والخفاء، فإنّ النظر أمر يطلب به البيان، فلا يتصف بما هو من صفة البيان^(٢)، انتهى، وما ذكره ظاهر، وإن أمكن للمناقشة مجال: بأن الفكر أيضاً يتصف حقيقةً بالجلاء على حسب تفاوت أسبابه، بمعنى: أن الذهن ينتقل سريعاً إلى جعل الطريق بحيث يفهم من المطلوب أولاً بسهولة، ونظيره تجويز الشريف^(٣) كون الوضوح حقيقة صفة للدلالة؛ لا اختلافها بالظهور في أنفسها، على حسب تفاوت أسبابها في القوة، بمعنى: أن الذهن ينتقل سريعاً إلى كون الطريق بحيث يفهم منه المعنى بسرعة، وإن جوز أيضاً كون الوضوح صفة للمدلول حقيقة، وكون الدلالة موصوفاً به تبعاً.

وأما إلى جواب الثاني: «فإن اختصاصه بالدليل؛ بناء على أن الاختلاف بحسب الصورة لا يجري في المعترف»^(٤).

وأما إلى جواب الثالث: «فإن مراد (المواقف) من قوله^(٥): «ولمّا كان المختار أنه ترتيب العلوم، ولكل ترتيب مادة وصوره، فتكون بصحة المادة والصورة معاً»، ليس أن يُجعل انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة مُتَّبِعاً على تفسيره بالترتيب، حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب، بل مراده أن المختار لما كان عند المتأخرين مذهب أهل التعليم، وهو القول بالترتيب والاكتساب، دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه إلى المطلوب، ويقول: متى توجه الذهن أفاضه

(١) في هامش نسخة (لا له لي): «وقيد في نفسه» إشارة إلى أن ليس مراد (المواقف) أن وصف النظر بما هو صحة المادة والصورة حقيقة؛ إذ لا شك أنه تجوز، لا حقيقة (منه)

(٢) (١/٢٠٤-٢٠٧ مع ملاحظة حاشية السالكوتي)

(٣) لاحظ: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) (١/٢٠٤-٢٠٥ مع ملاحظة حاشية السالكوتي وجلي)

• حاشية الدرس •

المبدأ عليه، من غير استعانة بمعلومات سابقة، ويرشدك إلى هذه الإرادة ذكر هذا المذهب قبيل هذا الكلام.

قال: (والصحيح المقررون بشرائطه يفيد العلم):

قال الإمام: لا نزاع في أن النظر يفيد الظن، وإنما النزاع في إفادته اليقين، فأنكره السمنية مطلقاً، وجَمَعَ مِنَ الفلاسفة في الإلهيات والطبيعات^(١)، حتى نُقِلَ عن أرسطو أنه قال: لا يمكنُ تحصيل اليقين في المباحث الإلهية، إنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق، وهذا أقرب بأن يكون محل النزاع؛ إذ لا يتصور تردُّد في أن الحاصل من ضروب الاثنين في الاثنين أربعة.

وبالجملة، لمَّا كان مقصودُ الإمام الردَّ على المنكرين اقتصرَ على أن النظر المفيد للعلم مطلقاً أو في الإلهيات موجودٌ في الجملة، ولمَّا قصدَ الأمدِّي إثبات قاعدة تنطبق على الأنظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنَّا في اكتساب العلوم افتقرَ إلى إثبات الموجبة الكلية، فقَدَّ النظر بكونه في القطعيَّات؛ إذ النظرُ في الظني لا يفيد العلمَ وفاقاً، وبأن لا يعقبه شيءٌ من أضداد الإدراك كالنوم والغفلة والموت، فإنَّه لا علمَ حينئذ، بل لا ظنَّ أيضاً، وجعل كلاً من الأمور المذكورة ضداً للإدراك على ما هو رأيُ المتكلمين، وإن لم يُوافق اصطلاحَ الفلاسفة^(٢).

وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح؛ إذ النظرُ في الظني لطلب

(١) قال الإمام الرازي في المحصل (ص ١٢٢):

«الفكر المفيد للعلم موجود، والسمنية أنكره مطلقاً، وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدييات والهندسيات، وأنكروه في الإلهيات، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأخلق والأولى، وأما الجزم، فلا سبيل إليه». اهـ

(٢) انظر: أفكار الأفكار (١/ ١٢٠ وما بعدها).

العلم يكونُ فاسداً من جهةِ المادة، حيث لم يناسبِ المطلوب، ولبتناولِ النظر المطلوب به التصور.

هذا، وظاهرُ كلامِ المتكلمين أنهم يريدون بالعلم والنظر عند الإطلاع ما يخصُّ التصديقات، وأن ما ذكرنا في قولهم: «العلمُ: صفةٌ توجبُ تميزاً لا يحتملُ النقيضُ»، و«النظرُ: فكرٌ يُطلبُ به علمٌ أو ظنٌّ»، أنه يعمُ التصورَ والتصديقَ تكلفاً مناً.

• حاشية البروسي •

قوله: «فأنكره السُّمَنِيُّ»، المنسوبة إلى (سُومَنَات)؛ وهم قومٌ من عبدةِ الأوثان، قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريقُ إلى العلمِ سوى الحسِّ.

قوله: «إذ لا يتصورُ تردُّدٌ»، وتقريبه على الأقرب: أنه لا يُتصورُ تردُّدٌ في هذا الأمرِ البديهيِّ، كذلك لا يُتصورُ التردُّدُ فيما سوى الإلهيات المستعانة من الحسيَّات، فيكونُ منه قطعِيَّةٌ كذلك^(١).

قوله: «لَمَّا كان مقصودُ الإمامِ الرُّدِّ...»، مع قوله: «ولما قصدَ الأمدِّي...». ١. هـ. وبهذا التحرير لكلا ميهما يظهرُ التوفيقُ بين كلامي الإمام في كتابيه، حيث قال في (المحصل): «الفكرُ المفيدُ للعلمِ موجودٌ»^(٢)، وفي (نهاية العقول): «أنَّ من يتصورُ النظرَ من حيث أنه صحيحٌ مادةٌ وصورةٌ، ولا حظَ معه حالٍ اللازمِ منه بالقياسِ إليه، جزمُ بأن كلَّ فكرٍ صحيحٍ يستلزمُ العلمَ جزماً بديهيّاً، لا يحتاجُ فيه إلّا إلى تعقُّلِ الطرفين على الوجه الذي هو مناطُ الحكمِ بينهما»^(٣)، هذا وبيتني عليه اختيارُ الإمام شقَّ الضرورةِ في الجوابِ عن التردُّدِ بين ضروريَّةِ قولنا: النظرُ الصحيحُ يفيدُ العلمَ، وبين نظريَّته.

قوله: «وإن لم يوافق اصطلاحُ الفلاسفةِ»، فإن الموتَ عندهم عديميٌّ، والضدُّ

(١) نسخة (لا له لي): «فتكون قطعية كذلك».

(٢) (٤١)

(٣) (١٧٩/١) والنقل لفحوى الكلام

• عليه السلام •

يجب أن يكون وجودياً.

قوله: «وظاهرُ كلام المتكلمين» مع قوله: «وأنَّ ما ذكرنا تكلفٌ منَّا»، وأنت خيرٌ بأن تعميم تعريفهم بيانٌ وكشفٌ مِنَّا، وأما التخصيصُ الواقع في بعض عباراتهم؛ فبناءً على أن المقصودَ الأصليَّ هو الأنظارُ التصديقيَّةُ؛ لأنَّ حالَّها في الإفادة ممَّا علم يقيناً، وبالجمله فالوجهُ هو الأول، والثاني هو المحتاجُ إلى التوجيه.

قال: (بمعنى حصوله عقيبَه عادةً مع الكسبِ أو بدونه، أو لزوماً عقلياً بخلق الله تعالى عندنا، وتوليداً عند المعتزلة، ووجوباً - لتمام الإعداد وكمال الفيض - عند الحكماء):

يشيرُ إلى كيفية إفادة النظرِ للعلم، فعندنا هي بخلقِ الله تعالى العلمَ عقيبَ تمامِ النظرِ بطريقِ إجراءِ العادة، أي تكرارِ ذلك دائماً مِن غيرِ وجوبٍ، بل مع جوازِ أن لا يخلقه على طريقِ خرقِ العادة، وذلك لِمَا سيجيُ مِن استنادِ جميعِ الممكناتِ إلى قدرةِ الله تعالى واختيارِه ابتداءً، وأثرِ المختارِ لا يكونُ واجباً.

ثمَّ القائلون بهذا المذهبِ فرقتانِ:

- منهم مَن جعله بمحضِ القدرةِ القديمةِ مِن غيرِ أن يتعلَّقَ به قدرةُ العبدِ، وإنما قدرتهُ على إحضارِ المقدمتين، وملا حظه وجودِ النتيجةِ فيهما بالقوة.

- ومنهم مَن جعله كسبياً مقدوراً.

وعند المعتزلةِ بطريقِ التوليد، ومعناه أن يوجبَ فعلٌ لفاعله فعلاً آخرَ؛ كحركة اليد لحركة المفتاح، فالنظرُ - على أيِّ تفسيرٍ فسِّرَ - فعلٌ للناظرِ يوجبُ فعلاً آخرَ له هو العلمُ؛ إذ معنى الفعلِ ههنا الأثرُ الحاصلُ بالفاعلِ لا نفسَ التأثيرِ، ليردَّ الاعتراضُ بأن العلمَ ليس بفعلٍ، وكذا النظرُ على أكثرِ التفاسيرِ، ألا ترى أن الحركةَ أيضاً ليست

كذلك، وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلا لفاعل واحد.

واحتج بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقاً على بطلانه مهناً، بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقاً، فكذا النظر ابتداءً؛ لا اشتراكهما في النظرية.

واعترض بأن هذا لا يفيد اليقين؛ لكونه عائداً إلى القياس الشرعي، وإن أدنى بصورة قياس منطقي بأن يقال: لو كان النظر مؤلداً لكان تذكره مؤلداً لعدم الفرق، والدائم باطل وفاقاً، ولا الإلزام^(١)؛ لأنهم إنما قالوا بالحكم؛ أعني عدم التوليد، في الأصل؛ أعني في التذكر، لعلة لا توجد في الفرع؛ أعني ابتداء النظر، وهي كونه حاصلاً بغير قدرة العبد واختياره، حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولداً، فيصير الحاصل أن هذا قياس مركب، وهو أن يكون حكم الأصل متفقاً عليه بين المستدل والخصم، لكن يعلل عند كل [واحد]^(٢) منهما بعلة أخرى، والخصم بين منع وجود الجامع بين الأصل والفرع، إذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية، وبين منع وجود الحكم في الأصل، أي لا نسلم أن التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد، وإنما ذلك عند كونه سائحاً للذهن من غير قصد العبد، فإنه يكون فعل الله تعالى، فلو قلنا بتوليد العلم عنه لكان أيضاً فعل الله تعالى، فلا يصح تكليف العبد به.

وفي (نهاية العقول) ما يشعر بأن علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على أثر واحد؛ لأنه قال: التذكر عبارة عن وجود علمين أحدهما: العلم بالمقدمات التي سبقت، والآخر: العلم بأنه كان قد أتى بتلك العلوم، ثم ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مولداً للعلم بالنتيجة، وهو محال^(٣).

(١) في السلطانية: «والإلزام».

(٢) زيادة من نسخة خواجه زاده.

(٣) نهاية العقول في دراية الأصول (١/ ١٤٠ - ١٤١، ط١ دار الذخائر بيروت - لبنان، عني بتحقيقه:

د. سعيد عبد اللطيف فودة).

ويجوزُ أن تكونَ العلةُ هي لزوم حصولِ الحاصل؛ إذ التذكُّر إنما يكونُ بعدَ النظر، وقد حصلَ به العلمُ، وعلى هذا لا يكونُ التذكُّرُ مفيداً^(١) للعلم أصلاً.

وعند الفلاسفةِ هي بطريقِ الوجوبِ لتمامِ القابلِ مع دوامِ الفاعلِ، وذلك أنَّ النظرَ يعدُّ الذهنَ لفيضانِ العلمِ عليه مِن عندٍ واهبِ الصُّور، الذي هو عندهم العقلُ الفَعَّالُ المنتقشُ بصورِ الكائناتِ المفيضُ على نفوسنا بقدرِ الاستعدادِ عند اتصاليها به، وزعموا أنَّ اللوحَ المحفوظَ والكتَابَ المبينَ في لسانِ الشرعِ عبارتانِ عنه.

وههنا مذهبُ آخرٍ اختاره الإمامُ الرازي^(٢)، وذكرَ حُجَّةَ الإسلامِ الغزاليُّ أنه المذهبُ عندَ أكثرِ أصحابينا، وهو أنَّ النظرَ يستلزمُ العلمَ بالنتيجةِ بطريقِ الوجوبِ الذي لا بدَّ منه، لكن لا بطريقِ التوليدِ على ما هو رأيُ المعتزلةِ^(٣)، وهذا ما نُقلُ عن

(١) في السلطانية: «مفيداً».

(٢) قال الإمام الرازي في المحصل (ص ١٣٦):

«حصول العلم عقيب النظر الصحيح: بالعادة عند الأشعري، وبالتولد عند المعتزلة، والأصح الوجوب لا على سبيل التولد.

أما الوجوب، فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حصول هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن. والعلم بهذا الامتناع ضروري.

وأما إبطال التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته». اهـ

(٣) قال الإمام الغزالي في المستصفى (ص ٤١):

«ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة، وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة، وعلى سبيل حصوله بقدرته الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق إجراء الله تعالى العادة، على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر، عند بعض أصحابنا». اهـ

القاضي أبي بكر وإمام الحرمين أنَّ النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير أن يكونَ النظرُ علةً أو مولدًا^(١).

وصرَّحَ بذِكْرِ الوجوب؛ لئلاَّ يُحمَلَ الاستلزامُ على الاستعقَابِ العاديِّ فيصيرُ هذا هو المذهب الأول، وقد صرَّحَ الإمامُ الغزاليُّ بأنَّ هذا مذهبُ أكثرِ أصحابنا، والأوَّلُ مذهبُ بعضهم^(٢).

(١) قال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف تعقيباً على نسبة هذا المذهب للإمام الباقراني وإمام الحرمين (١/ ٢٤٦):

«قيل: أخذ [الرازي] هذا المذهب من القاضي الباقراني وإمام الحرمين، حيث قال باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد.

ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي». اهـ
لكن الأصح ما نسبته التفازاني إلى إمام الحرمين، قال الإمام الجويني في الإرشاد (ص ٦ - ٧، ط ١: مكتبة الخانجي):

«النظر الصحيح إذا استبق وانتفت الآفاق بعده، فيتيقن عقلاً ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد له أو يولده، فسيلهما كسيل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضى بكون أحدهما موجداً، أو موجباً، أو مولداً». اهـ

وانظر أيضاً البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٥، بعد قوله: فصلٌ بحوي الأقاويل في مدارك العلوم).

(٢) لم يذكر الإمام العنجد هذا المذهب من المذاهب المعتد بها، بل قال (١/ ٢٤١ مع الشرح): «والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة». اهـ

ثم قال بعد أن ذكر المذاهب الثلاثة (١/ ٢٤٦): «وهنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي...». اهـ

فتنبه الإمام السعد أن هذا المذهب مذهب أكثر الأصحاب كما نص عليه حجة الإسلام الغزالي.

واستدلَّ الإمام الرازيُّ على الوجوب بأنَّ من علم أنَّ العالمَ متغيرٌ، وكلَّ متغيرٍ ممكنٌ، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع أنَّ لا يعلم أنَّ العالمَ ممكنٌ، والعلمُ بهذا الامتناع ضروريٌّ، وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات، وعلى بطلان التوليد^(١) بأنَّ العلم^(٢) في نفسه ممكنٌ، فيكون مقدوراً لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، فتوجَّه اعتراض (المواقف)^(٣) بأنَّه لما كان فعل القادر امتنع أن يكون واجباً، فإنه الذي إن شاء فَعَلَ وإن شاء تَرَكَ من غير وجوب عليه أو عنه.

لا يقال: المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجي، لأنَّ نقول: فحينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به القدرة والاختيار، ويكون هذا هو المذهب الأول بعينه.

والجواب: أن وجوب الأثر - كالعلم مثلاً - بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر - كالنظر - لا يُنافي كونه أثر المختار جائر الفعل والثرك، بأن لا يخلقه ولا ملزومه، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة، مثل وجود الجوهر لو وجود العرض.

وتحقيقه أن جواز الترك أعمُّ من أن يكون بوسط أو بلا وسط، وأن جواز ترك المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطاً بارتفاع مانع هو أيضاً مقدورٌ، وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد، وإنما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر، بأن لا يتمكَّن من تركه أصلاً.

ولو صحَّ هذا الاعتراض لارتفعت علاقة اللزوم بين الممكنات، فلم يكن تصور الابن مستلزماً لتصور الأب، ووجود العرض مستلزماً لوجود الجوهر، إلى غير ذلك.

(١) هكذا في (أ) والسلطانية وخواجه زاده، وفي الحجربة: «التوليد».

(٢) في نسخة خواجه زاده: «العالم».

(٣) انظر المواقف وشرحه (١/ ٢٤٨).

والحاصلُ أن لزوم العلم للنظر عقليٌّ عديم، حتى يمتنع الانفكاك، كصور الأب لتصور الابن، وعاديٌّ عند الأولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالإحراق بالنار للنار.

والى المذاهب الثلاثة لأصحابنا أشار في المتن بقوله: (عادة مع الكسب أو بدونه، أو لزوم عقلياً).

• حاشية البيان •

قوله: «لأنَّ يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي»، لا يُقال: الوجوب لا يدفع الوهم؛ لأنه أيضاً يحتمل الوجوب العادي؛ لأننا نقول^(١): الوجوب بعد ذكر الاستلزام لا يمكن حمله على العادي، ولأننا ذكر «الاستلزام»؛ إذ لا يمكن حمله على العقلي؛ إذ ليس الاستلزام العقلي بطريق الوجوب العادي، وحمله على العادي يُوجب الإلغاء؛ لحصوله من ذكر «الوجوب» حينئذ.

قوله: «والجواب: أن وجوب الأثر - كالعلم مثلاً - بمعنى امتناع انفكاكه من أثر آخر... إلخ، هذا الجواب وإن اندفع به اعتراض (المواقف): «بأنه لا يصحُّ مع كونه قادراً مختاراً»^(٢)، لكن لا يندفع به اعتراضه: «بأنه لا يصحُّ مع القول باستناد الأشياء إلى الله تعالى ابتداءً».

فإن قلت: معنى استناد الكل إليه ابتداءً: أنه الموجد لكل ممكن بالاستقلال، لا أن يوجد ممكناً، وذلك الممكن ممكناً آخر، على ما يراه الفلاسفة، وهذا لا يُنافي توقف البعض على البعض، كالحركة على الجسم، والوصول إلى المنتهى

(١) ومن هنا يندفع كلام بعض الأفاضل في شرح المواقف، وهو أن المراد من قول إمام الحرمين والقاضي: بالاستلزام بطريق الوجوب: الوجوب العادي، دون العقلي (منه)، انظر. شرح

المواقف (١/٢٤٦)

(٢) (١/٢٤٧)

• حاشية السهام •

على الحركة، إلى غير ذلك مما لا يخفى^(١).

لا يُقال: يلزم احتياج الواجب في إيجاد هذه الأشياء إلى ما يتوقف هو عليه؛ لأننا نقول: ممنوع؛ لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل المتولد، وملخصه: أن هذا إيجاد المحتاج، لا الاحتياج في الإيجاد، كما في إيجاد الأعراض. قلت: مذهب الأشاعرة أن الجميع بقدرته الله تعالى ابتداء، بمعنى: أنه لا مدخل لبعض آثاره في بعض، بحيث يمنع تخلفه عنه عقلاً، بل الترتيب الواقع في أمثال ما ذكر لمجرد إجراء العادة، من غير لزوم عقلي، وهذا ما قالوا: إن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى ابتداءً، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقب بعض، كاحتراق عقيب مماسة النار، والرّي بعد شرب الماء، ويمكن أن يُقال: إن هذا مذهب الأشعري خاصةً، وهو غير مُسلم عند الإمام، كيف وهو بصدد المخالفة فيما زعمه الأشعري، فعدم استناد الأشياء إلى الله تعالى - بالمعنى الذي زعم الأشعري - لا يقدرُ فيما ذهب إليه الإمام، وإنما القادرُ عدم الاستناد ابتداءً بالمعنى الذي ذهب إليه الفلاسفة^(٢)، وهو غير لازم؛ لأن الفعل المتولد فعل الفاعل المباشر، وتعريف التوليد مُشعرٌ بذلك، وقد صرح الأمدئي^(٣): «بأن حركة اليد والمفتاح معلولان لأمر خارج^(٤)، وأما ما ذكره الغزالي في (تهافت الفلاسفة^(٥)): «من أن القول بأن نحو احتراق القطن بملاقاة

-
- (١) وبهذا بطل ما زعم الفناري [١٩-ب]: من أن ترتب بعض الممكنات مع بعض لا بطريق العادة يوجب أن لا يستند وجوده إلى الله تعالى ابتداءً (منه)
- (٢) بأن يوجد هو ممكن، وذلك الممكن ممكن آخر، فلا يكون استناد الكل إليه تعالى ابتداءً (منه)
- (٣) في إبحار الأفكار (٢٩٦/٣)
- (٤) لا أن يكون أحدهما معلول للآخر (منه)
- (٥) اسم كتاب له (منه)

• حاشية السبيل •

النار لملازمة عقلية بينهما إنكاراً لأكثر المعجزات، مثل سلامة إبراهيم عليه السلام عن نار نمرود^(١)، فإنما قصد به الردُّ على الفلاسفة القائلين بأن تأثير العلة في المعلول على سبيل الإيجاب، وامتناع التخلُّف، من غير قصد واختيار، وهذا لا يقدرُ في لزوم شيء، لشيء، لزوماً عقلياً، وتأثُّر^(٢) المؤثِّر في الملزوم على سبيل القصد والاختيار بدون الإيجاب، غاية ما في الباب أنه بعد خلق الملزوم بالقصد والاختيار يلزمه اللزوم لزوماً عقلياً.

فإن قلت: ففي قصة سلامة إبراهيم عليه السلام عن نارِ نمرودِ يَرُدُّ الإشكال؛ إذ لا نزاع في خلق ملاقة النار لإبراهيم عليه السلام، حتى حكى: أنه أحرق النارَ وثاقَ إبراهيم عليه السلام، دونه، قلت: يجوز أن تكون المعجزة انقلاب النار هواءً طيبةً، على خلاف المعتاد، على أن ملاقة النار ليست سبباً للاحتراق مطلقاً، بل ذلك يختلف بحسب قابلية الأجسام، فيجوز أن يخلق في جسم إبراهيم عليه السلام خاصية تمنع قبول الاحتراق، وتكون المعجزة ذلك في الحقيقة، وآخرُ نظم الآية الكريمة أمْسُ بهذا، وكذا حكاية احتراق الوثاق، وإن كان أوَّله يُناسب الأول، ويرد عليه: أن هذا مَخْلَصٌ أيضاً للفلاسفة، فلا يلزم إنكارُ مثل هذه المعجزة.

قوله: «ولو صحَّ هذا الاعتراضُ لارتفع علاقة اللزوم عن الممكنات»، قد عرفتَ مما سبق من مذهب الأشعرى، وهو أن لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة... إلخ: أن علاقة اللزوم العقلي مرفعة عن الممكنات، والعلاقات الموجودة فيها من علاقة اللزوم العادي.

(١) لاحظ (٢٤١ و ٢٤٦)

(٢) نسخة حالت أفندي: «ويؤثر».

• حاشية البروسوي •

قوله: «إن الحركة ليست كذلك»، إذ قالوا: الحقُّ أن يجعلَ من مقولة الانفعال.
قوله: «وقد اتَّفَقُوا»؛ أي والحالُ أنهم اتَّفَقُوا على أن الحركة فعلٌ، حقًّا كان أو باطلاً، فلا وجه لقول المعتزِّض: أن الحركة ليست كذلك على قولهم.

قول: «وعلى هذا»؛ أي: على ما في (نهاية العقول) في البيَّاتين، لا يكون التذكُّر مفيداً للعلم أصلاً؛ أي: سواء سَنَحَ بقصد العبد أو لا.

قوله: «زعموا أن اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارتان عنه»؛ أي: عن العقل الفعال، وليس كذلك، بل اللوح المحفوظ على ما قال الإمام حُجَّةُ الإسلام في (الإحياء): «إنَّ لوحَ الله لا يُشْبِهُ لوحَ الخَلْقِ، كما أن ذاته وصفاته لا تشبهُ ذاتَ الخَلْقِ وصفاته، بل ثبوتُ المقادير في اللوح تُضاهي ثبوتَ كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه، فإنه مسطوِّرٌ فيه، حتى كأنه حيث يقرؤه ينظر إليه، ولو فتشتَ عن دماغه جزءاً لم تشاهد هذا الخطَّ، فمن هذا النمط ينبغي أن تفهم كون اللوح منقوشاً لجميع ما قدَّرَ الله وقضاه»^(١).

قوله: «وهذا ما نقل عن القاضي» ا. هـ وقد يُقال: مرادُهما هو الوجوب العاديُّ، لا العقليُّ.

قوله: «والجواب: أن وجوب الأثر...» ا. هـ فإن قلتَ: على هذا يكون النظرُ فعلاً موجباً للعلم بالمنظور فيه، وهو فعلٌ آخرٌ، فيلزم التوليدُ؛ إذ معناه ليس إلاَّ أن يوجبَ فعلٌ لفاعله فعلاً آخرَ، فما الفرقُ بين هذا المذهب وبين مذهب المعتزلة؟ قلتَ: النظرُ عند المعتزلة فعل العبد يوجبُ له فعلاً آخرَ هو العلم بالمنظور فيه، ومذهب أكثرهم تخصيصُ التوليد بفعل العبد، ومن هنا قَسَمُوا فعلَ العبد إلى: ما

• حاشية الدروسوي •

بالمباشرة، وإلى ما بالتوليد، وأما عند أصحاب هذا المذهب فالنظرُ فعلٌ مخلوقٌ لله تعالى لا للعبد، موجبٌ لذلك العلم، نعم هذا يوافق مذهب بعض المعتزلة في تجويز ثبوت الفعل المتولد لله تعالى مطلقاً، لكن ليس في هذه المادة، واعتراض الشريف على جواب الشارح: «بأن تأثير القدرة حينئذ في علم النتيجة لا يكون ابتداءً، كما هو مذهب الأشعري»^(١)، أقول: إيجاب النظر للعلم لا يُنافي كونَ العلم مستنداً إلى الله تعالى ابتداءً؛ إذ المعنى من الاستناد إليه ابتداءً: أن يكون هو الموجد له ابتداءً، من غير واسطة إيجاد شيء آخر، [فلا موافقة فيه للفلاسفة]^(٢)، نعم فيه مخالفة للأشعري أيضاً؛ لأن مذهبه أن ترتب الأشياء بمجرد إجراء العادة، ولا بأس به؛ لأنه يصدد المخالفة فيما زعمه^(٣)، وبالجمله إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بأن النظر موجبٌ للنتيجة، وإن كان مستلزماً إياها عقلاً، واستلزامه إياه لا يقتضي أن يكون موجباً لها؛ إذ لا يلزم أن يكون الملزوم علّةً للازمه، فغاية الأمر هنا احتياجُ إيجاد المتفرع إلى إيجاد المتفرع عليه، كاحتياج إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر، وهو مُلتزمٌ بلا محذور؛ لأن الاحتياج راجعٌ إلى الفعل المتفرع والعرض، لا إلى الله سبحانه.

[قوله: «ارتفعت علاقة اللزوم...»، وهذا التالي ملتزمٌ عند الأشعري؛ لأن

العلاقات الموجودة في الممكنات عنده من علاقة اللزوم العادي]^(٤)

(١) (٢٤٨/١)

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وما ذكره الغزالي في (تهافت الفلاسفة): «من أن القول بأن نحو إحراق القطن بعلاقة النار بعلازمة عقلية بينهما إنكار لأكبر المعجزات، مثل سلامة إبراهيم عليه السلام من نار نمرود رداً على الفلاسفة القائلين: بأن تأثير العلة في المفعول على سبيل الإيجاب» = لا يلزم مذهب الإمام؛ لأن تأثير المؤثر في الملزوم على سبيل القصد والاختيار، غاية الأمر أنه بعد خلق الملزوم بالقصد والاختيار يلزمه اللازم لزوماً عقلياً (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: (فإن قيل: الحكم بأن النظر يفيد:

- إن كان ضرورياً: لم يختلف فيه العقلاء، وكان مثل الحكم بأن الواحد نصف

الاثنين في الجلاء.

- وإن كان نظرياً: كان متوقفاً على ما يتوقف عليه وهو دور، ومعلومًا قبل أن

يُعلم وهو تناقضٌ.

قلنا: ضروري، وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات؛ لتفاوت الإلف

وخفاء في التصورات.

أو: نظري، ويكتسب بطريق آخر ضروري المقدمات من غير تناقض... إلخ):

تقرير السؤال أن الحكم بأن النظر يفيد العلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً،

وكلاهما باطل:

- أما الأول فلائنه لو كان ضرورياً لَمَا وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات،

ولكان مثل قولنا: «الواحد نصف الاثنين» في الوضوح من غير تفاوت؛ لأنَّ التفاوت

دليل الاحتمال والاشتباه، وهو يُنافي الضرورة، وكلا اللازمين متفٍ لوقوع الاختلاف

وظهور التفاوت.

- وأما الثاني فلائنه لو كان نظرياً لكان إثباته بالنظر، وفيه دورٌ من جهة توقُّفه

على الدليل وعلى استلزامه المدلول، وهو معنى الإفادة، وتناقضٌ من جهة كونه

معلوماً كونه وسيلة، وليس بمعلومٍ كونه مطلوباً، وهذا معنى قولهم: «إثباتُ

النظر بالنظر تناقضٌ».

فإن قيل: معنى إثبات القضية النظرية أن العلم بها يستفاد من النظر بأن يعلم

المقدمات مرتبة، فيعلم النتيجة، وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لا

على العلم بذلك، فالموقوف هو التصديق، والموقوف عليه هو الصدق، وهذا كما أن تصور الماهية يستفاد^(١) من الخاصية اللازمة بمعنى أنها تصور فيتصور، وإن لم يعلم الاختصاص والضرورة.

قلنا: مبني الكلام على أن اللازم في القياس هو صدق النتيجة، والملزوم صدق المقدمات المرتبة، وأما التصديق بالنتيجة - أعني العلم بحقيقتها - فإنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة، وكونها مستلزمة للمطلوب بديهية أو اكتساباً، على ما تقرّر من أن العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالضرورة وتحقق الملزوم، وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فإن للضرورة متحقق بين التصورين، حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال.

وتقرير الجواب: أننا نختار أنه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات، بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الأطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم، وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس إليها.

أو نختار أنه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداءً وانتهاءً، من غير لزوم دور أو تناقض، بأن يقال في قولنا: «العالم متغير، وكل متغير حادث»، أن هذا الترتيب المخصوص أو العلوم المرتبة نظر؛ إذ لا معنى له سوى ذلك، ثم إنه يفيد بالضرورة العلم بأن العالم حادث، ينتج أن نظراً ما يفيد العلم على ما ادّعاء الإمام.

وإن شئنا إثبات القاعدة الكلية على ما ادّعاء الأمدي قلنا: معلوم بالضرورة أن هذه الإفادة ليست لخصوصية هذه المادة، بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة، وكونه على شرائطه، فكل نظير يكون كذلك يفيد العلم، وهو المطلوب.

(١) في (١) والحجرية: «مستفاد».

وهذا ما قال إمام الحرمين أنه لا بعد^(١) في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره^(٢)، إلا أنه لما اعترف بإثبات الشيء بنفسه اعترض الإمام الرازي بأن فيه تناقضاً وتقدماً للشيء على نفسه.

وجوابه أن نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير به بحسب الاعتبار، فتخالفه في الأحكام، كهذا النظر الذي أثبتنا به كون كل نظير مفيداً للحكم، فإنه من حيث ذاته وسيلة ومقدم ومعلوم، ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول، وتفصيله أن الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهمة أو الموجبة الكلية التي عنان موضوعها (مفهوم النظر)؛ أعني قولنا: (النظر يفيد العلم)، أو (كل نظير مقرون بشرائطه يفيد العلم)، والموقوف عليه المعلوم بديهية هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص، أعني قولنا: (العالم متغير، وكل متغير حادث)، يُفقد العلم بأن العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر، فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدماً على نفسه ومعلوماً حين ما ليس بمعلوم، ليلزم الدور والتناقض.

وأصل الباب أن الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل أو الافتقار إليه، أو إلى التنبيه أو إلى الإحساس أو غير ذلك، باختلاف التعبير عن المحكوم عليه، مثلاً إذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد أصلاً، كقولنا: (كل موجود بعد العدم حادث)، أو مفيداً بديهياً

(١) في السلطانية: «لا يُعد».

(٢) قال في الإرشاد (ص ٢٥):

«لا بعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، وهذا كالعالم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه؛ إذ بالعلم يُعلم العلم، كما به يُعلم سائر المعلومات». اهـ

كقولنا: (كلُّ ما يقارَنُ تعلقُ القدرة والإرادة بالحادث فهو حادثٌ)، أو مفيداً كسيباً كقولنا: (كلُّ متغيّرٍ فهو حادثٌ)، وبهذا ينحلُّ ما يوردُ على الشكل الأول من أن العلم بالنتيجة لو^(١) توقّف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة، لزم توقّف النتيجة على نفسها، وكونها معلومة قبل أن تُعلم، وهو تناقضٌ، وذلك لأنَّ معلومية الحكم - كحدوث العالم - من جهة كون المحكوم عليه من أفراد الأوسط - كالمتغيّر - لا يناقضُ مجهوليته من جهة كونه من أفراد الأصغر، أعني العالم.

فإن قيل: لا خفاء في أن كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول، نظري في باقي الأشكال، فكيف يصحُّ اختيارُ أنّه ضروري مطلقاً على ما ذهب إليه الإمام الرازي، أو نظري مطلقاً على ما ذهب إليه إمام الحرمين؟

قلنا: الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر، فيقال: (النظرُ أو كلُّ نظرٍ على شرائطه يفيدُ العلم)، وما ذكرَ من التفصيل قطعاً إنما هو في خصوصيات، مثل قولنا: (العالمُ متغيّرٌ)، مع قولنا: (وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ)، أو: (لا شيء من القديم بمتغيّرٍ)، فإنَّ العلم بإفادة الأول ضروريٌّ، والثاني نظريٌّ.

على أن هذا التفصيل إنما هو بالنظر إلى مجرد ترتيب المقدماتين، ووضع الحدِّ الأوسط عند الحدّين الآخرين، وأما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بإفادة كلٍّ من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الأشكال على ما يراه بعض المحققين، من أن من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدماتين على المطلوب وكيفية اندراجيه فیهما بالقوة^(٢)، حتى قال الإمام حُجّة الإسلام إن هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل، وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدماتين، كما إذا رأى بغلة

(١) في (١) والطبعة الحجرية: «لما».

(٢) انظر النجاة لابن سينا (ص ١٠٥)

متفخمة البطن فتوهم أنها حامل مع ملاحظة أنها بغلة، وكل بغلة عاقر^(١).

ولا خفاء في أنه مع ملاحظة جهة الإنتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الأشكال في الجلاء، حتى ذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكل يرجع حينئذ إلى الشكل الأول بحسب التعقل، وإن لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه، وتمام تحقيقه في (شرح الأصول) لصاحب (المواقف)^(٢).

ثم كلام القوم هو أن العلم يكون التفطن للاندراج شرطاً للإنتاج ضروري، وحديث بغلة تنية عليه.

ومنع الإمام على ما قال إن ذلك إنما يكون عند حصول إحدى المقدمتين فقط،

(١) قال الإمام الغزالي في المستصفى (ص ٤٢):

«فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن، وتخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل، إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة متفخمة البطن فيتوهم أنها حامل، فيقال له: هل تعلم أن بغلة عاقر لا تحمل؟ فيقول: نعم، فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: كيف توهمت أنها حامل؟ فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين، إذ نظرها: أن كل بغلة عاقر، وهذه بغلة، فهي إذا عاقر.

والانتفاخ له أسباب، فإذا انتفاخها من سبب آخر اه. اه.

(٢) قال الإمام العبد في شرح المختصر الأصولي (١/ ٣٦٨):

«أقول: الشكل الأول هو أبين الأشكال، ولذلك كان غيره موقوفاً على الرجوع إليه، فيكون إنتاجه إنما يعلم برجوعه إليه، لما علمت أن حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه، وأن جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الأول.

والعقل لا يحكم بإنتاج إلا بملاحظة ذلك، سواء صرح به أو لا، وليس من شرط ما يلاحظه العقل التمكن من تفسيره وتلخيص العبارة فيه، فلاجل ذلك تراه يحكم بأن ما تحقق فيه الرجوع إلى الشكل الأول تحقق فيه ذلك وهو السبب للإنتاج... إلخ اه. اه.

وأما عند اجتماعهما فلا نسلم إمكان الشك في النتيجة مكابرة.

واستدلّاهُ على بُطلان ذلك بأنّ الاندراج لو كان معلوماً مغايراً للمقدمتين لكانت مقدمة أخرى مشروطة في الإنتاج، فينقل الكلام إلى كيفية التتامها مع الأولين، ويُفضي إلى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات^(١)، ضعيف؛ لأن ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين إلى النتيجة، لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة، على أنّه لو سقي مقدمة أو جعل عبارة عن التصديقي يكون الأصغر بعض جزئيات الأوسط التي حُكِمَ على جميعها بالأكبر، فليس بلازم أن يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج يشترط^(٢) العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلمّ جرّاً.

فإن قيل: لا نزاع في أنّه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق، بل لا بدّ من ترتيبيهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري، بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة، وأنّه لا بدّ مع ذلك في غير الشكل الأول من بيان اللزوم بالخلق أو بالعكس أو نحوهما، حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك ما لم يُعكس الترتيب مثلاً، فما المتنازع^(٣) في هذا المقام؟

قلنا: هو أنّ حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادةً وصورةً، بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة، مشروطاً بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين، ونسبة النتيجة إليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة، ويكون ذلك في الشكل الأول بمجرد الالتفات، وفي البواقي بالاكتساب، ويرجع الكل إلى بيان إثبات أو نفي هو الواسطة ملزوم لإثبات أو نفي هو المطلوب، على ما هو حقيقة الشكل الأول، ويكون طرق

(١) المحصل (ص ١٣٨ - ١٣٩).

(٢) في نسخة خواجه زاده: «بشرط»، وفي الحجرية: «شرط».

(٣) في السلطانية: «التنازع».

البيان لتحصيل هذا الشرط. ومن ههنا استدل بعض المناظرين^(١) على هذا الاشتراط بتفاوت الأشكال في الإنجاب وضوحاً وخفاءً، ألا أنه لم يجزم بذلك؛ لأن كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي؛ لجواز أن تكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوزام الأشكال، يعلم^(٢) لزوم بعضها بلا وسط^(٣) وبعضها بوسط خفي أو أخفى.

وقد يقرر الاستدلال بأن المقدماتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الإنجاب، كقولنا: (العالم متغير، وكل متغير حادث)، وآخر غير بين كقولنا: (كل متغير حادث، والعالم متغير)، فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لَمَا كان كذلك لاتحاد المادة.

ويجيب بأن اللازم متعدد وهو العالم حادث، وبعض الحوادث هو العالم، فيجوز أن يكون لزوم أحدهما أوضح مع اتحاد الملازم، ولو أخذ اللازم واحداً وهو قولنا: (العالم حادث)، فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصور إلا بتغيير إحدى المقدمتين أو كليهما، كقولنا: (بعض المتغير هو العالم، وكل متغير حادث) من الثالث، أو (كل حادث متغير) من الرابع، إذا صدق العكس كلياً، وحينئذ يتعدد المادة، ولا يمتنع أن يكون اللزوم للبعض أوضح.

وأنت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير.

لا يقال: الاستدلال بتفاوت الأشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط؛ لأن القياس المقررون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعاً، واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم، فلو لم يكن التفتن لكيفية الاندراج شرطاً متفاوت الحصول بأن يحصل في البعض بمجرد الالتفات، وفي البعض بوسط خفي أو أخفى، لزم استواء جميع الضروب المنتجة في

(١) اليضاوي.

(٢) في نسخة خواجه زاده: «نعم يعلم».

(٣) في الطبعة الحجرية: «بلا واسطة».

حصول النتيجة عند حصولها، ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم.

لأننا نقول: فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه، فالضرورة والأشكال متساوية في لزوم النتائج إياها، بمعنى حقيتها في نفس الأمر على تقدير حقيتها، وإنما التفاوت في العلم بذلك، وشرطه متفاوتة الحصول كالاتفات أو الاكتساب بخفي أو أخفى، وإن لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جمليتها.

• حاشية السيار •

قوله: «حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك»، أي: كالماهية مع الخاصة، بأن يتوقف التصديق بالنتيجة على التصديق بالمقدمات بدون أن يتوقف على التصديق بكونها مستلزمة للمطلوب، كما لا يتوقف تصور الماهية على العلم بكون الخاصة خاصة، سقط السؤال الذي ذكره بقوله: «فإن قيل: الحكم بأن النظر يفيد...» إلخ؛ وذلك لأنه حينئذ يمكن اختيار الشق الثاني، من غير لزوم الدور؛ لأن منشأ الدور توقف النتيجة على التصديق بكون المقدمات مستلزمة للمطلوب، الذي هو معنى كون النظر مفيداً للعلم، وبهذا اندفع ما يُقال: من أن الحكم بكون النظر مفيداً للعلم على تقدير كونه نظرياً، يحتاج إلى دليل تكون نتيجته أن النظر مفيد، ولا شك أن العلم بهذا الدليل كافٍ في العلم بأن النظر مفيد من غير توقف على العلم بكونه مفيداً.

ثم إن ههنا فائدة جلية؛ وهي أن ليس معنى قولهم: «النظر الصحيح كما يفيد العلم بالنتيجة»^(١) يفيد العلم بأن ذلك علم لا جهل؛ أن ذلك النظر بنفسه يفيد ذلك، ليرد عليه: أن المكتسب من النظر هو العلم بالنتيجة^(٢) نفسها، لا العلم بأن النتيجة حقة، بل

(١) نسخة حالت أفندي: «بالصحة»

(٢) نسخة حالت أفندي: «بالصحة».

• حاشية السيد •

معناه: أن في كل نظر صحيح يُمكن لنا أن نقول: النتيجة^(١) لازمة لمقدمتين حقيقتين، وكل ما هو لازم للحق فهو حق، ولما كان أصل النظر مأخوذاً لهذا النظر لم يعدوه نظراً آخر.

فإن قلت: هذا لا يفيد في دفع التسلسل؛ ضرورة أن إفادة هذا النظر أيضاً نظري يحتاج إلى نظر آخر، وإن كان مأخوذاً من هذا، قلت: محصول الجواب على هذا: هو أننا نختار أنه نظري، ولا نسلم لزوم التسلسل؛ لجواز الانتهاء إلى ضروري، والقول بأنه لا يحتاج إلى نظر آخر - بالمعنى الذي قررنا - يفيد هذا المعنى؛ ضرورة أن المأخوذ من ذلك النظر إفادته ضرورية.

قوله: «حتى ذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكل يرجع إلى الشكل الأول...»، إلى قوله: «... وتمام تحقيقه في (شرح الأصول)»، وملخصه: أن حقيقة البرهان؛ - أي: الدليل - وسط مستلزم للمطلوب؛ - أعني: المحكوم به - حاصل للمحكوم عليه، وببأنه: أن النسبة بينهما إذا كانت مجهولة؛ فإن لم يكن هناك أمر يتسبب إليهما فلا برهان أصلاً، وإن كان؛ فإن لم يكن حاصلًا للمحكوم عليه لم يستلزم انتساب المطلوب إليه، فلا برهان أيضاً، وإن كان حاصلًا له ولا بد من استلزامه للمطلوب، وإلا فلا برهان، فظهر أن حقيقة ما ذكر، فلا إنتاج إلا فيما وجدت فيه، وأن جهة الدلالة أن موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى، فيندرج في حكمه، فلا يعلم الإنتاج إلا بذلك، فحقيقة البرهان وجهة الدلالة انحصرتا في الشكل الأول.

قوله: «ومن ههنا استدلل بعض المتأخرين»، وهو القاضي البيضاوي^(٢)، بيان ذلك: أن تفاوت الأشكال وضوحاً وخفاءً إنما هو من جهة تفاوت طُرُق البيان، فلا بد أن يكون المقصود منها هذا الشرط ليرتب عليه ما يترتب عليها.

(١) نسخة حالت أفندي: «الصحة».

(٢) مطالع الأنظار (١/ ٤٢٤) مع ملاحظة ما اعترض به العلامة الأصفهاني عليه.

• حاشية اليسار •

قوله: «يعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها بوسط...» الخ، لا يُقال: إذا كان طرق البيان من شرائط العلم بلزوم النتائج، التي هي لوازم الأشكال... الخ، لم يتصور تحقق لزوم بلا وسط؛ ضرورة تحقق الواسطة حينئذ؛ ضرورة تحقق طريق من تلك الطرق؛ لأننا نقول: البيان قد يكون لمجرد الالتفات، وقد يكون بالاكتمال، فما بمجرد الالتفات يكون بلا واسطة نظر ودليل.

قوله: «أو كل حادث متغير من الرابع»، فإن قلت: المعتبر في الشكل الرابع إذا كانت الصغرى موجبة جزئية: أن تكون الكبرى سالبة كلية، وههنا الصغرى موجبة جزئية، والكبرى موجبة كلية، وهو غير متّج في الشكل الرابع قطعاً، قلت: إنما لم يجوزوا ذلك؛ لأن الرابع إنما يرتد إلى الأول بأحد طريقتين: إما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب، وإما بقاءهما مع عكس الترتيب، فإذا عكس الكبرى الموجبة الكلية نصير جزئية، ولا يصلح للكبروية في الشكل الأول، وههنا قد أشار إلى تصحيح ذلك بقوله: «إذا صدق العكس كلياً لتمكن الرد بعكس المقدمتين»، وأما الرد بعكس الترتيب فلا يُمكن تصحيحه؛ ضرورة أن الصغرى موجبة جزئية، لا يصلح للكبروية.

• حاشية اليرسوي •

قوله: «إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً»، فإن قيل: هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً، لا على انتفاء حصوله؛ لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به، قلنا: المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق؛ لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها، فيكفي للخصم نفي معلومية صدقها، وهو إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به.

قوله: «فإن قيل...»، تلخيصه: أن اللزوم بين العلمين، فالتوقف على اللزوم، لا على عليه، كما في الرسوم، وتلخيص الجواب: أن اللزوم بين المعلولين لا العلمين، فالتوقف على العلم باللزوم.

• حاشية دروسية •

قوله: «وأما التصديقي بالنتيجة...»، وللعلامة الفناري^(١) فيه بحث؛ لإشعاره بأن العلم بالمقدّمين المرتبّين لا يكفي للعلم بالنتيجة، بل لا بدّ بعدهما من العلم بالزوم، ولو في الشكل الأول البديهي الإنتاج؛ لأن الكلام في مثله، وليس كذلك؛ أمّا أولاً: فلأن البديهة تُنافيه، وأمّا ثانياً: فلمّا علّم أنّ العلم بالملزوم مستفاد من نفس الكبرى، أو ممّا يقوم مقامها من شرطية القياس الاستثنائي، وأيضاً إن كفى الزوم في نفس الأمر للانتقال فكيف في القياس، وإلا فلا يكفي في التعريف، نعم الفرق بينهما متحقّق لا بما ذكر، بل بأن التصرّيين في الحقيقة تصوّر واحد، إنما يختلفان اعتباراً بالإجمال والتفصيل، ومعنى الانتقال تحصيل الكل بعد تمام التفصيل، أجاب مولانا الوالد^(٢) - حَسَنَ عَيْشَه -: «عن الأول: بأن المنافي بداهة اللازم، لا بداهة اللزوم، وعن الثاني: بأن المستفاد لزوم التالي للمقدّم، لا لزوم المدلول للدليل، وعن قوله: «وأيضاً...» ١. هـ: بأن اللزوم بين المعلّومين في القياس، وبين العلمين في التعريف».

قوله: «سقط السؤال»، أي: السؤال الأول لثبوت اللزوم بين التصديقيين وهو المدعى، [أو أراد سقط السؤال؛ بناء على اختيار الشق الثاني من غير لزوم؛ لأن منشأ الدور توقف النتيجة على التصديق بكون المقدمات مستلزمة للمطلوب - الذي هو معنى كون النظر - مفيداً للعلم^(٣)].

قوله: «على ما ادّعاه الإمام من المهملة في الدعوى»، «ولا يخفى أن ذكرها في تقرير الجواب استطراد؛ لأن لزوم إثبات الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر، وأما إثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل... لا إثبات الشيء بنفسه؛ لجواز أن يكون النظر المثبت غير داخل في المهملة»، كذا ذكره الشريفي^(٤).

(١) لم أجده في حواشيه على شرح المقاصد ولا في فصول البدائع.

(٢) في الهامش: «مولانا حسام».

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي).

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)، انظر: شرح المواقف (١/٢١٦-٢١٧).

• عليه السّلام •

قوله^(١): «بأن يُقال في قولنا: العالم متغير...» هـ قيل عليه^(٢): إن هذا طريق التمثيل الذي يسمّى في الفقه: «قياس جزئياً»، وأنه لا يفيد القطع.

أقول: هذا يندفع بقول الشارح فيما بعد: «إن هذه الإفادة ليست بخصوصية هذه المادة...» إلخ، وبيانه: أن المثال الجزئي إذا بُين بوجهٍ علِمَ جريانه في جميع الأمثلة على سواء، يثبت الأصل الكلّي بلا شبهة، ومثل هذا يُسمّى في النظريات: «تصويراً للبرهان الكلّي في مثال جزئي»؛ تأنيساً به، فإن أنس النفس بالجزئيات أكثر من أنسها بالكلّيات، فتقرير أصل البرهان^(٣) ههنا يُقال: النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادةً وصورةً لازمة لزوم قطعاً لما هو حقٌّ، وكل ما هو كذلك فهو حقٌّ قطعاً، فالنتيجة في كل قياس صحيح حقٌّ قطعاً، وهذا معنى قولنا: «كل نظر قطعيّ المادة والصورة مفيدٌ للعلم». وبالجمله ههنا قضيتان بديهيتان إذا نظرنا فيهما أفادتا العلم بأن كلَّ نظير صحيح يفيد العلم، ثمَّ إن حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين مفيدٌ لعلمٍ بديهيٍّ لا يحتاج فيه إلّا إلى تصوّر الطرفين من حيث خصوصتهما فقط، من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا.

قوله: «ينحل ما يُورد»، المورّد أبو سعيد^(٤) أورده على ابن سينا.

قوله: «فتوهم أنها حامل»؛ أي: ليس هذا التوهم مع ملاحظة هاتين المقدمتين إلا للذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى، واندراج هذا الجزئي - الذي هو هذه البغلة -

-
- (١) نسخة (لا له لي): «قوله»: «أن هذه الإفادة ليست...» إلخ، بهذا يدفع توهم التمثيل، الذي يسمى في الفقه: «قياساً جزئياً»، وأنه لا يفيد القطع، وجه الاندفاع: أن المثال الجزئي...» إلخ.
- (٢) في الحاشية: «القاتل المولى الفناري»، (٢٠-١)، انظر: مكتبة جاز الله تحت رقم (١٢٣١).
- (٣) نسخة لا له لي: «فتقرير البرهان على اختيار النظرية أن يقال...».
- (٤) ت: ٤٤٠ هـ انظر: السير (١٧/٦٢٢)، سلم الوصول (٥/٣٥١).

• طلبه قدوسه •

نحت ذلك الكلّي، الذي هو «كلُّ بغلة»، إذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً، ولم يظنَّ أنها حامل.

قوله: «وأما عند اجتماعها»، أي: عند اجتماعها على الترتيب اللاتقي فلا نسلم إمكان الشك، نعم إذا لوحظت الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً، وأمكن ذلك الشك.

قوله: «بأنَّ الاندراج لو كان»، أي: لو كان العلم بكون التفطن للاندراج شرطاً لكان الاندراج معلوماً مغايراً للمقدّمين، ولو كان كذلك لكانت مقدمة أخرى.

قوله: «لأن ذلك»، أي: التفطن - الذي اعتبر^(١)هـ[القوم - هو ملاحظةً لكيفية نسبة المقدّمين إلى النتيجة، فأشاروا بالتفطن للجهة المذكورة إليها، وهو من قبيل التصور دون التصديق؛ فلا تسلسل، ففي قوله: «لا قضية» مسامحة.

قوله: «على أنه لو سُمّي...» أ. هـ تحقيقه: أن الاندراج ملحوظٌ من حيث إنّه حالة بينهما، لا على أنه قضية في نفسه لاحتاج إلى اعتبار انضمامها إلى إحداهما، ويلزم التسلسل.

قوله: «ويرجع الكل»، أي: يرجع إلى بيان الحكم بين الأوسط والأصغر الملزوم للحكم بين الأكبر والأصغر، ويكون الحاصل: أن الأصغر قد نُسبَ إليه الأوسط إثباتاً أو نفيًا، وكلُّ ما نُسبَ إليه الأوسط إثباتاً أو نفيًا نُسبَ إليه الأكثر إثباتاً أو نفيًا.

قوله: «استدل بعض المتأخرين»، يعني: الفاضلي البيضاوي^(٢)، استدلالاً باختلاف

(١) لم ترد في الأصل.

(٢) مطالع الأنظار (١/ ٢٤) مع ملاحظة ما اعترض به العلامة الأصفهاني عليه

• حاشية الدرس •

الأشكال جلاء وخفاء في الإنتاج؛ فإننا نجد شكليين يتركَّب كلُّ منهما من مقدمتين بديهيتين، مع أن إنتاج أحدهما النتيجة جلبي، وإنتاج الأخرى خفيٌّ محتاج إلى البيان، وما ذاك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع، يتفطن لها بالبدية، وهيئة الثاني بعيدة، لا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه.

قوله: «لم يجرم بذلك»، حيث قال: «الأشبه أنه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما، ولألّا لما تفاوتت الأشكال في جلاء الإنتاج وخفائه».

قوله^(١): «يعلم لزوم بعضها بلا وسط»، الضميرُ في «بعضها» لمطلق النتائج، لا للنتائج المعلوم بطرق البيان لزومها، وقوله: «يعلم» استئناف، فاستقامَ قوله: «بلا وسط».

[قوله: «يلزم لزوم بعضها بلا وسط»، أي: لزوم بعض النتائج المعلوم لزومها بطريق البيان، إلا أن هذا البيان قد يكون بمجرد الالتفات، وقد يكون بالاكتساب، وما يكون بالالتفات يكون بلا واسطة نظر ودليل^(٢)، فلا يتنافى البيان بعدم الوسط^(٣)].

قوله: «ويُجاب»، حاصلة: أن الاختلاف المذكور لاختلاف المادة في دينك الشكليين، لا لأن للهيئة مدخلا في ذلك.

[قوله: «إذا صدق العكس كلياً»، إشارة إلى ترجيه ما يقال: إن الصغرى إذا كانت موجبة جزئية في الرابع تكون الكبرى سالبة كلية، وهنا كانت موجبة كلية، فلا إنتاج فيه، فوجه: بأنهم لم يُجوزوا ذلك بناء على أن الرابع إنما يرتد إلى الأول بأحد طريقتين؛ عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب، وبقاؤهما مع عكس الترتيب، فإذا عكست الكبرى تصوير

(١) هذه التحشية على هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

(٢) في هامش نسخة (لا له لي): وتخصيص الوسط بقريبه المقابل بالوسط الخفي والأخفى (منه)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية البروسي •

جزئية، فلا تصح للكبروية في الشكل الأول، وأما إذا صدق العكس كلياً فيمكن الرد بعكس المقدمتين، نعم الرد بعكس الترتيب لا يصح مطلقاً لجزئية الصغرى، فلا يصلح للكبروية^(١)].

قوله: «وأنت خير بحال هذا التقرير»؛ لأنه قد تقدّم أنه لا نزاع في اعتبار الهيئة، وأن لها مدخلاً في الإنتاج، إنما النزاع في أنه بعد تمام القياس مادةً وصوراً، وحصول هيئة منتجة هل يُشترط ملاحظته تلك الهيئة... إلخ، فلا وجه للتقرير المذكور^(٢)، وإثبات أن للهيئة مدخلاً، ولا للجواب عنه: بأن الاختلاف المذكور بحصول التغير في المادة في كل من الشككين، لا لأن للهيئة مدخلاً.

قوله: «وإن لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملةتها»، فضلاً عن أن يكون مدار اختلاف الضروب المنتجة، كما زعمه السائل حيث قال: «فلو لم يكن التفطن... إلخ، وتوضيح المقام: أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو، إمّا في المقدمات وإمّا في النتائج، فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين، كما في الأوّل والرابع^(٣)، كان اللازم في أحدهما عكس اللازم من الآخر، وإذا كان أحد الاختلافين لازماً، وقد يجتمعان أيضاً، جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم، أو

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) قوله: «فلو لم يكن للهيئة مدخل» (منه)

(٣) أي: في الضربين الأوّلين من الشكل الأول والرابع، فإن قولنا: (كل أب، وكل ب ج)، ينتج (كل أ ج)، فإذا بدلنا هذا الترتيب مع بقاء المقدمتين، حتى يرد إلى الضرب الأول من الرابع وقلنا: (كل ب ج، وكل أب)، ينتج: (بعض ج أ)، وهذه النتيجة عكس النتيجة الأولى، وأما اتحاد النتيجة مع اختلاف المقدمتين، كما في الضرب الثالث من الشكل الثالث نحو قلنا: (بعض ب ج، وكل ب أ)، يُنتج: (بعض ج أ)، وهذه متحدة بالنتيجة التي حصلت من أول الرابع، مع اختلاف المقدمتين، وأما اختلاف المقدمتين والنتيجتين معاً ففي باقي ضروب الأشكال (منه)

• حاشية هـ/سوي •

لاختلاف العلو ومات، أو لاختلافهما معاً، فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بئس ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر يتك، فتبين أن الحق قول الإمام؛ لا ابتناؤه على ما ذكره من لزوم التسلسل، بل على أنه لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمات على وجه مخصوص إلى أمر آخر.

ثم إن الاشتراط المذكور - الذي أسنده الشارح سابقاً إلى تقوم - هو كلام ابن سينا، وتبعه بعض، فإنه بعدما بين أن الفكر هو الانتقال من المعلومات إلى المجهولات، وأن ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات، قال: «فلا سبيل إلى إدراك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم، ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي صار لأجلها مؤدياً إلى المطلوب»، قال شارحه الحكيم النصير^(١): «يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطلوب، ويريد بالتفطن للجهة ملاحة الترتيب والهيئة المذكورين؛ لأن حصول المبادئ وحدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم، وأيضاً فربما عليم الإنسان أن البكر لا تحبل، وأن هنداً مثلاً بكر، ثم يراها عظيمة البطن فيضئها حبل؛ وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه»، هذا ورأى الحنظل الشريف^(٢): «إن كلام ابن سينا موافق لكلام الإمام؛ بناء على أن الترتيب والهيئة لثما حصلا من ملاحة المقدمات على وجه مخصوص، عبّر ابن سينا: بملاحظة الترتيب والهيئة عن الملاحة، التي يحصل بها الترتيب والهيئة، ولذلك قال شارح كلامه آخر: «أو ذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه»، وعلى هذا ينبغي أن تأول عبارة من تبعه، والخاص: أن إضافة «الملاحظة» في عبارتهم من المسامحة، أو من قبيل الإضافة بأدنى ملاحة»^(٣).

(١) شرح الإشارات للطلوسي (١/٩١ - ٩٢ والفصل ما عوى الكلام)، وانظر شرح المواقف (١/٢٨٦ - ٢٨٧)

(٢) المرحع السابق.

(٣) (١/٢٨٨)

(٤) وبهذا يدمع ما يلوح بالنال: أن الحاصل الذي ذكره الشريف لكلام (المواقف) في مراد كلام =

قال: (احتج المخالف بوجوده... الخ)

أقول: وإنما لم يورد^(١) الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لأنها لنفي أن يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علماً مطلقاً، أو في الطبيعيات والإلهيات، أو في الإلهيات خاصة، على ما ذكره الإمام من أنه لا نزاع في إفادة النظر الظن، وإنما النزاع في إفادته لليقين الكامل، وينبغي أن لا تكون العدديات محل الخلاف، والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيداً للتصديق مطلقاً.

الوجه الأول: أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم:

- إن كان ضرورياً: لم يظهر - أي لم يقع - عقيب النظر خلاف ذلك، أو لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك لامتناع أن يقع أو يظهر خلاف الضروري، واللازم باطل؛ لأن كثيراً من الناس لا يحصل عقيب نظريهم إلا الجهل، وكثيراً ما ينكشف لناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطأه، ولذلك ينقل المذاهب.

- وإن كان نظرياً: افتقر إلى نظير آخر يفيد العلم بأنه علم ويتسلسل.

ورداً بأننا نختار أنه ضروري، ولا نسلم ظهور الخلاف من هذا النظر أو بعده؛ إذ الكلام في النظر الصحيح، ولازم الحق حق قطعاً.

أو نختار أنه نظري ولا نسلم افتقاره إلى نظير آخر، فإن النظر الصحيح [في القطعيات]^(٢) كما أفاد العلم بالنتيجة أفاد العلم بأن ذلك علم لا جهل أو ظن، وكذا

= ابن سينا: من أنه لا بد مع المقدّمين من الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة لهما مع النتيجة، وأما ملاحظتها فلا دليل على كونه شرطاً، كيف يصلح توجيهها لكلام ابن سينا بعد إدخاله التفتن على كيفية الاندراج في قوله: «شرط إفادة النظر للعلم التفتن بكيفية الاندراج» (منه)

(١) في (أ): «يندرج»، وفي السلطانية: «لم تورد».

(٢) زيادة من السلطانية.

حال العلم بعدم المعارض، إذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات.

وبهذا تندفع شبهة أخرى وهي: أن النظر لو أفاد العلم فلا بد أن يكون مع العلم بعدم المعارض، إذ لا جزم مع المعارض، ثم إنه ليس بضروري، إذ كثيراً ما يظهر المعارض، بل نظري، فيفتقر إلى نظر آخر موقوف على عدم المعارض، ويتسلسل.

فقولُه: (كالعلم بأنه لا معارض) معناه: أنه يجوز أن يكون ضرورياً ولا نسلم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح، وأن يكون نظرياً ولا نسلم توقفه على نظر آخر.

وههنا بحث نُطلعك عليه في آخر المقصد.

وفي تقرير (الطوابع) ههنا قصور؛ حيث قال: «العلم الحاصل عقيب النظر إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً، وكلاهما محال»^(١)، كأنه على حذف المضاف أي علمية العلم الحاصل، أعني كونه علماً، ولهذا صح منه اختيار أنه ضروري، وإلا فالحاصل بالنظر لا يكون ضرورياً إلا بمعنى أننا نضطر إلى الجزم به للجزم بالمقدمات، لكنه بهذا المعنى لا يُقابل النظري.

الثاني: أن النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل، فلو كان مفيداً للعلم - أي مستلزماً له عقلاً أو عادة - لما كان مشروطاً بعدمه؛ ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطاً بعدم اللازم.

ورد بأن معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلاً أو عادة، بمعنى أنه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر، فالملزوم للعلم انتهائوه والمشروط بعدم العلم بقاؤه.

الثالث: لو أفاد النظر العلم بمعنى لزومه عقبيه عقلاً أو عادة، لقبح التكليف

(١) بنحوه في متن الطوابع المرفق مع مطالع الأنظار (١/ ٥٨، ط ١ دار النور الميسر - الأردن، ت:

أيوب عبد الفتاح خالد).

بالعلم؛ لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار، وعن استحقاق الثواب والعقاب.

وأجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي: بأن التكليف إنما يكون بالأفعال دون الكيفيات والإضافات والانفعالات، والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال، فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله، وذلك بمباشرة الأسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس، وكأن هذا مراد الأمدى بما قال إن التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح، بل بالنظر وهو مقدور^(١)، وإلا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدهائيته ونحو ذلك.

وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري، ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك، ومن ههنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية.

الرابع: إن أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالاً ومناسبة هويته التي يشير إليها بقوله: (أنا)، وقد كثر فيها الخلاف، ولم يحصل من النظر الجزم بأنها هذا الهيكل المخصوص^(٢)، أو أجزاء لطيفة سارية فيه، أو جزء لا يتجزأ في القلب، أو جوهر مجرد متعلق به، أو غير ذلك، فكيف فيما هو أبعد كالسماوات والعناصر وعجائب المركبات، وأبعد كالمجردات والإلهيات من مباحث الذات والصفات؟

وأجيب بأن ذلك إنما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر، لا على امتناعه، والمنتازع هو الامتناع لا الصعوبة.

الخامس: لو أفاد النظر العلم أي التصديق في الحقائق الإلهية لكان شرطه وهو

(١) أفكار الأفكار (١/١٤٧، ١٥٠).

(٢) في الحجرية: المحسوس.

التصور متحققاً، لكنه متنفٍ: أمّا بالضرورة فظاهر، وأمّا بالكسب؛ فلأنّ الحذ. ممتنع لا امتناع التركيب، والرسم لا يفيد تصور الحقيقة.

وأجيب بأنّ الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه، ولو سلم فكيف التصور بوجود ما.

السادس: أنّ العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلهيات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر؛ لأنه يستدعي دليلاً يفيد أمراً ويدلّ عليه، وذلك إمّا نفس ثبوت الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلاً عليه. فإن كان الأول لزم من انتفاءه انتفاء ضرورة انتفاء المغاد بانتفاء المفيد، وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل أنّ لا يكون دليلاً؛ لأنّ هذا وصفت إضافي لا يعرض إلا بالإضافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم، وهو متنفٍ عند عدم النظر.

وأجيب بأنّ لا نغني بكون الدليل مفيداً بشيء وموجباً له أنّه يوجد وحده ويحصله على ما هو شأن العلل، بل أنّه بحيث متى وُجد وُجد ذلك الشيء، ومتى نُظر فيه علم ذلك الشيء، وحاصله أنّ وجوده مستلزم لثبوته، والنظر فيه مستلزم للعلم به، ومعلوم أنّ انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم، وأنّ عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نُظر فيه علم المدلول.

وأورد على جميع الوجوه، بل على كل ما يُحتج به لإثبات أنّ النظر لا يفيد العلم، أنّ العلم بكون النظر غير مفيد للعلم إنّ كان نظرياً مستفاداً من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض؛ إذ النظر قد أفاد العلم في الجملة، وإن كان ضرورياً. والوجود المذكور تنبيهات عليه - لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروري، وهو باطل بالضرورة، وإنما الجائر خلاف جمع من العقلاء، وهو لا يستلزم جواز خلاف الأكثر.

فإن قيل: نحن نعرف بأنّ الاحتجاج لا يفيد العلم، لكنّ لَمّا احتججتم على

الإفادة احتجاجنا على نفى الإفادة، معارضة للفاصد بالفاصد.

قولنا: ما ذكرتم من الوجوه إن أفادت فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم، وهو المطلوب، وإن لم يفد كان لغواً، وبقي ما ذكرنا سالماً عن المعارض.

• حاشية السيار •

قوله: «وإنما لم يورد الشبهة السابقة... إلخ، محصل كلامه: أن الوجوه الآتية تدل على أن النظر يفيد التصديق، إلا أن ذلك التصديق ليس علماً، والشبهة السابقة تدل على أن النظر لا يفيد التصديق أصلاً، فلا وجه لجمعهما في قرن واحد، لكن يرد عليه الوجه الخامس، فإنه يدل على أنه لا يفيد التصديق أصلاً، لأن ما أفاده النظر من التصديق ليس علماً.

فإن قلت: المقصود منه نفى كون التصديق الحاصل عقيب النظر علماً، إلا أن هذا المأ استلزم^(١) إفادة نفى التصديق نفى ذلك لئلا يتوَسَّلَ به إلى نفى العلمية، قلت: فلتكن الشبهة السابقة أيضاً كذلك، بناء على أن نفى التصديق يستلزم نفى علمية الحاصل.

قوله: «وينبغي أن لا تكون العدديات محلَّ الخلاف»، لأنها علوم متسقة منتظمة، قريبة من الأذهان، لا يقع فيها غلط، ويؤيده: أن الوجه الأول للسُّمْنِيَّة لا يدل على عدم الإفادة في العدديات؛ إذ ظهور الخطأ عقيب النظر الواقع في العدديات ممنوع، إلا أن الوجه الثاني^(٢) لهم لا يفرق بين العدديات وغيرها.

قوله: «لا يكون ضرورياً إلا بمعنى: أننا نضطرُّ إلى الجزم به... إلخ، قيل: المحصر ممنوع، بل ضرورية الحاصل بالنظر بمعنى: أنه لا يحتاج بعد ذلك النظر إلى نظر آخر، وهذا هو المعنى المعبود للضروري مع التقييد؛ إذ لو لا ملاحظة التقييد لما

(١) نسخة حالت أفندي: «لما توقف على إفادة...».

(٢) المذكور في (المواقف) (منه)

• حاشية السيار •

توجه السؤال بأن الحاصل بعد النظر إما ضروري، ويكون ترديداً قبيحاً، وأنت جدير بأن الضروري بهذا المعنى لا ينبغي ظهور الخطأ عقبيه، فلا يكون هذا المعنى مراداً للمتكبر، فلا وجه للاختيار في جوابه، وأما توجيه التردد فقد أشار إلى حله بقوله: «وكانه على حذف المضاف... إلخ».

قوله: «ومن ههنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية»، أما إمكان الأول: فلأن موجبها هو النظر، فإذا غفل عن النظر أمكن أن يعتقد ما يناقض ذلك، وأما عدم إمكان الثاني: فلأن الموجب للحكم فيها تصور الطرفين، فإذا أوجب تصورهما حكماً إيجابياً لم يمكن بعد ذلك أن يعتقد السلب، ولا يمكن اعتقاد النقيض بعدم تصور الطرفين؛ لأن اتحاد الموضوع والمحمول شرط في أطراف المتناقضين.

قوله: «الرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالاً... إلخ، فإن قلت: هذا الوجه [إنما هو^(١)] للمهندسين، وإنكارهم إنما هو في الطبيعيات والإلهيات لا مطلقاً، والمفهوم من هذا الوجه إنكارهم في غيرهما أيضاً، قلت: عدم إفادة النظر في الطبيعيات والإلهيات إنما ينشأ من نفس النظر، وأما في النفس فإنما ذلك من خصوصية مادة النفس، لا من نفس النظر.

لا يقال: فعلى هذا لا يتم استدلالهم؛ لأنه لا يلزم من عدم إفادة النظر في هذه الخصوصية عدم الإفادة في الطبيعيات والإلهيات؛ لأننا نقول: إن هذا ليس باستدلال، بل تنبيه بالأدنى على الأعلى.

قوله: «وعدم النظر لا ينبغي كونه بحيث... إلخ، ويدل عليه قولهم في تعريف الدليل: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه... إلخ، فإن قيد «الإمكان» يشعر بأن

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي.

• حاشية السيار •

الدليل دليل وإن لم ينظر فيه بالفعل.

قوله: «إن أفادت فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم»، لا يُقال: إفادة فساد كلام الخصم لا يستلزم إفادة العلم، لجواز إلزام الخصم وإفساد كلامه^(١)، وإن لم يكن النظر مفيداً للعلم، لأننا نقول: إنما يكون ذلك إذا كان الإلزام مبنياً على مقدمة مسلمة عند الخصم، وليس الأمر مهناً كذلك، فلا بد أن يكون نظر الخصم مفيداً للعلم، ليحصل الإلزام، إذا كان الخصم ممن لا يقنع بالظنيات، وهذا المعنى مما قرره الشارح في (شرحه للعقائد^(٢)) بعبارة أخرى، والمآل واحد.

• حاشية البروسوي •

قوله: «لأنها لنفي...»^(٣)، وحاصل هذا الوجه: أن الوجوه مسوقة عند المخالفين لنفي اليقين بعد النظر وإن كانت جارية في نفي الظن أيضاً، بخلاف الشبهة فإنها مسوقة لنفي العلم مطلقاً، وفيه وجه آخر: وهو أن الجواب عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة لما اشتمل على تحقيقي وتدقيق استحق تلك الشبهة أن تُفرد عن الوجوه بالذكر.

قوله: «وينبغي أن لا تكون... إلخ»، من كلام الإمام، [وبناء على] أن العدديات علوم متسقة منتظمة، قريبة من الأذهان، فلا يجري فيها وجه السمنية من ظهور الخطأ^(٤)]

قوله: «من هذا النظر» ناظر إلى قوله: «لأن كثيراً من الناس»، وهو دليل بطلان

(١) بأن يكون مناقضاً لما يعترف به الخصم مثلاً (منه)

(٢) (٢١)

(٣) في نسخة (لا له لي) بعد هذه القولة: «أي: لأن الوجوه مسوقة لنفي اليقين والشبهة لنفي العلم مطلقاً، وستسمع منا الفرق بين الشبهة وبين الخامس والسادس في جواب السادس، وفيه جواب آخر... إلخ»

(٤) زيادة من نسخة (لا له لي)، وما بين معكوفين زيادة للسباق.

• حاشية لبروسوي •

عدم الظهور بالمعنى الأول، وقوله: «أو بعده» ناظر إلى قوله: «وكثيراً ما يتكشّف»، وهو دليل بطلان عدم الظهور بالمعنى الثاني، وأنت تعلم أن ما ذكره المخالف منقوض بأحكام الحسّ، فإنها ضروريةٌ عندهم، ومقبولةٌ مع وقوع الغلط فيها.

قوله: «فإن النظر الصحيح...»^١ هـ. ورده الشريف: «بأن منشأ هذا اشتباه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري»^(١)، وكـم بينهما، فإن بعض الضروريات قد يحصل عقيب النظر؛ لا به، كالعلم بأن لنا لذةً من ذلك النظر أو الماء، أو فرحاً أو غماً، وكذا قوله: «أفاد العلم بعدم المعارض»، من قبيل الاشتباه المذكور، فالصواب أن يُعلّل إبطال التسلسل بما أبطل به لزوم إثبات الشيء نفسه في الشبهة السابقة، وبيانه^(٢): أن الانتهاء قد يكون إلى نظر جزئيّ ينتج الكليّة الموجبة أو المهمة، ويكون العلم بأن الاعتقاد عقبيه علمٌ بديهياً، مثلاً يُقال: كلُّ نظر صحيح لا يعقبه منافي للعلم مشتمل على أن ما يقتضي العلم مع عدم المانع، وكلُّ ما هو مشتمل كذلك يفيد العلم ويستلزمه.

قوله: «ههنا قصور»، قال المولى القناري^(٣): فيه بحثٌ، بل بمعنى: أنه لا يحتاج بعد ذلك النظر إلى نظر آخر، وهذا هو المعنى المعهود للضروري مع التقيد؛ إذ لو لا ملاحظة ذلك التقيد لَمَا توجه السؤال: بأن الحاصل بعد النظر إما ضروريٌّ، ويكون ترديداً قبيحاً، وتعيّن الجواب: بأنه حاصلٌ من النظر، فهو نظريٌّ، فيكون باقي المقدمات مستدركة، وقد نقل في (المواقف)^(٤) عن الرازي مذهبين؛ الأوّل: أن جميع

(١) (٢٢١/١)

(٢) لا تخفى تمثية البيان المذكور في دفع التسلسل في منع المعارض العقلي، فيجري فيه أيضاً اختبار الضرورية والنظرية (منه)

(٣) فصول البدائع (٣٦/١)

(٤) (١٠٢-١٠٠/١)

• حاشية ليروسوي •

التصورات ضروري، والثاني: أن جميع العلوم ضروري، فلما ذهب في الجملة إلى أن الحاصل بعد النظر ضروري، كما ذهب إلى أنه نظري توجه السؤال بالاستفسار عن الشقين، فعلم أن توجية (الطوابع) صحيح، بل أحسن؛ لأن العلم يكون الاعتقاد الحاصل علماً لا يفيدُه النظرُ في جميع الأوقات؛ لجواز أن يلاحظ ولا يطلب كيفية العلم الحاصل، وهذا كالعلم الحاصل بالخبر المتواتر، فإنه علم، وإن لم يلاحظ كون العلم علماً، أقول: لا يخفى أن جعل مبنى التردد واختيار شقه في الجواب اصطلاح أمر لم يقل به أحد، أو قول من أنكر الضروري الوجداني لا يدفع قبح التردد^(١)، بل مثل هذا الاحتمال إن صلح أن يكون محملاً يمكن أن يحتمل على أقرب منه، وهو أن يجعل مبنى التردد حيشة الوصف؛ أي: من حيث أنه حاصل من النظر، يعني: أن حصوله منه، إمّا ضروري فلا يظهر خلافه، أو يجعل ميناه جواز انقلاب النظري ضرورياً عند المتكلمين؛ أي: يجوز أن يخلق الله علماً ضرورياً بعد النظر، وأمّا دعوى الأحسنه فخرج عن الإنصاف، وما ذكر في بيانه يُمنع بأنّ الكلام فيما يُعبّر به إجمالاً عن الاعتقادات المخصوصة المرتبة على الأنظار الجزئية، ويُحكم عليه بأنه علمٌ وحقٌ بطريق الكُلّية الموجبة أو المهملة، فلا بدّ أن تطلب كيفية الاعتقاد الحاصل من الأنظار.

قوله: «بأن معنى الاستلزام»، كأن المخالف زعم منه معنى كون النظر علّة موجبة للعلم بالمنظور فيه، كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح، ولذا توهم لزوم اجتماعهما معاً في الزمان.

(١) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «على أن الضروري بالمعنى المذكور لا يُنافي ظهور الخطأ عفيه، فكيف يريد المنكر، ويختاره المجيب في الجواب؟ وإن قبح التردد يندفع بحذف المضاف أو التسامح، ولك أن تحمل التردد على أقرب مما ذكره الفناري، وهو أن يجعل مبنى التردد حيشة... إلخ».

• حاشية الدروسى •

قوله: «بعد تسليم...»، يعني: أننا لا نُسلم إياها، لأن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع، جائزة الصدور عنه عندنا.

قوله: «وكان هذا مراد الأمدى»؛ يعني: أن الأمدى نظر إلى انحصار كون التكليف بالأفعال عندهم، ولذا جعل إيجاب معرفة الله راجعاً إلى إيجاب النظر فيها، وإلا فيمكن الخلاص عن شبهة المخالف بما ذكره الإمام: «من أن الإنسان يُمكنه أن يعتقد ما يُناقض النظر؛ بأن غفل عن موجهه، وهو النظر، فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر، فلا يتجج التكليف، بخلاف الضرورى، فإن موجب الحكم فيه تصور طريقه، فإذا تصور طريقه حكماً إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما، فلا يجوز التكليف».

وقد سنجح في الجواب عن شبهة المخالف: أن التكليف بالعلم قبل النظر، والعلم حينئذ مقدور بلا ريب، ووجوبه بعد النظر لا يُنافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف، وهذا في غاية الظهور.

قوله: «الرابع»، هذه شبهة من ينكره في الإلهيات والطبيعات. [فإن قلت: المفهوم من هذا الوجه إنكار إفادة العلم مطلقاً، قلت: منشأ الإنكار فيهما نفس النظر، وفي النفس خصوصية مادتها، لا نفس النظر^(١)]

قوله: «فكيف فيما هو أبعد»، هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، لا من القياس الفقهي، كما ترى.

قوله: «الخامس»، هذه الشبهة والتي بعدها لمن يُنكره في الإلهيات خاصة.

قوله: «أجيب»؛ أي: بعد المساعدة في أن الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية لبروسري •

تصور، ولا فيجوز أن يخلق الله فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته، على أن ما ذكره المخالف يلزمه في الظن، كما ذكر في (المواقف)^(١)؛ لأنه أيضاً تصديق متفرع على التصور، فيجب أن لا يكون حاصلًا في الإلهيات، وللمخالف أن يقول: إن الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناهُ التصور بوجه، بخلاف اليقين، ولعلَّ الشارح لم يذكره لذلك، بل أشار إلى ما قلت من الفرق لمحة خفية، حيث ذكر في أول احتجاج المخالف كلامًا حاصله: أن دلالة الشبهة السابقة على نفي العلم مطلقًا، ودلالة الوجود الآتية على نفس اليقين خاصة، فلا وجه لجمعهما في قرن واحد، ففهم من كلامه هذا أن الوجه الخامس والسادس كباقيهما في إفادة غير اليقين وعدم إفادة اليقين^(٢).

قوله: «انتفاء الملزوم»؛ أي: انتفاء الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه، وهو ناظر إلى اختيار الشق الأول.

قوله: «لا يُنافي كونه بحيث...»، وهذه الحثية لا تفارق الدليل نظر فيه أم لا، وذلك لأن هذه الحثية هي الدلالة بالإمكان، وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط، وهي المعترضة في كون الدليل دليلًا، لا الدلالة بالفعل، المتوقفة على النظر فيه، [وبدل عليه أخذهم «الإمكان» في تعريف الدليل، وهو ما يمكن التوصل... إلخ^(٣)]

قوله: «قلنا ما ذكرتم... إلخ، أقول: هذا إنما يفيد إذا قصد المخالف إبطال إفادة النظر باليقين، كما يبتني عليه السؤال على الإيراد المذكور، وأما إذا قصد إيقاع الشك فيها، فمقصوده حاصل كيف ما كان الحال، فردُّ الإيراد حينئذٍ موجهٌ، كما لا يخفى.

(١) (٢٣٧-٢٣٥/١)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

قال: (وأما النظرُ الفاسدُ فالصحيحُ أنه لا يستلزمُ الجهلُ؛ أما عندُ فسادِ صورته فظاهر، وأما عندُ فسادِ المادةِ فقط فلا نِ الكاذبُ قد يستلزمُ الصادقَ، كما إذا اعتقدنا أنَّ العالمَ أثرُ الموجدِ، وكل ما كان أثرُ الموجدِ فهو حادثٌ. نعم قد يفيدُه، كما إذا اعتقد أنه غنيٌّ، وكلُّ غنيٍّ قديمٌ).

أقول: القائلون بأنَّ النظرَ الصحيحَ المقرونَ بشرائطه يستلزمُ العلمَ، اختلفوا في أنَّ النظرَ الفاسدَ هل يستلزمُ الجهلَ، أي الاعتقادَ الغيرَ المطابقَ:

- فقال الإمامُ: يستلزمُه؛ لأنَّ مَنْ اعتقد أنَّ العالمَ قديمٌ، وكلَّ قديمٍ مستغنٍ عن المؤثرِ، استحال أن لا يعتقد أنَّ العالمَ غنيٌّ عن المؤثرِ^(١).

- وقيل: إن كان الفسادُ مقصوراً على المادةِ يستلزمُه، وإلا فلا. أمَّا الأولُ؛ فلأنَّ لزومَ النتيجةِ للقياسِ المشتغلِ على الشرائطِ ضروريٌّ ابتداءً أو انتهاءً، سواء كانت المقدماتُ صادقةً أو كاذبةً، كما في المثال المذكور، وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ معنى فسادِ الصورة أنَّه ليس من الضروريِّ التي يلزمُها النتيجة.

والصحيحُ أنه لا يستلزمُ الجهلُ على التقديرين، أما عندُ فسادِ الصورةِ فظاهرٌ،

(١) قال الإمام الرازي في المحصل (ص ١٣٧ - ١٣٨):

«النظرُ الفاسدُ لا يولدُ الجهلَ ولا يستلزمُه عندَ الجمهورِ منا ومن المعترِنة.

وقيل: إنه قد يستلزمُه، وهو الحقُّ عندي؛ لما أن كل من اعتقد أنَّ العالمَ قديمٌ، وكل قديمٍ مستغنٍ عن المؤثرِ، فمع حضورِ هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أنَّ العالمَ غنيٌّ عن المؤثرِ، وهو جهلٌ.

احتجوا بأن النظرَ في الشبهة لو استلزمُ الجهلَ، لكانَ نظرُ المحقِّ في شبهةِ المبطلِ يفيدُ الجهلَ. جوابه: أنه معارضُ بأن النظرَ في الدليل لو أفادَ العلمَ لكانَ نظرُ المبطلِ في دليلِ المحقِّ يفيدُه العلمَ.

فإن جعلت ههنا شرط الإفادة اعتقاد حقيق تلك المقدمات، فهو جوابنا عما قالوه. اهـ

وأما عند فساد المادة فقط بأن تكون الصورة من الضروب المنتجة، فلأن اللازم من الكادب قد لا يكون كاذباً، كما إذا اعتقد أن العالم أثر الموجب بالذات، وكل ما هو أثر الموجب بالذات فهو حادث، فإنه يستلزم أن العالم حادث، وهو حق مع كذب القياس مقدمته. نعم، قد يفيد الجهل، كما إذا اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر.

والتحقيق أنه لا نزاع؛ لأن^(١) الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق، والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم، فمراد الإمام الإيجاب الجزئي كما في المثال المذكور، ومرادنا نفي الإيجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد^(٢).

والقائلون بأنه لا لزوم أصلاً يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة، بمعنى أن الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه بكونها مناطاً للملازمة بينها وبين المطلوب، وإلا لَمَا انتفت الدلالة بظهور الغلط، ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على أنهم أحق بالاطلاع على وجه الدلالة فيها، وهذا بخلاف الدليل فإن له صفة ووجه دلالة في ذاته، وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط، وأما اللزوم العائد إلى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما إذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه.

واعترض الإمام بأن عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز أن يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام، أو عدم اعتقاده حقيقة المقدمات، كما أن نظر المبطل في دليل المحقق لا يستلزم العلم لذلك، وما ذكر من

(١) في الحجرية: «أنه لا نزاع في أن...».

(٢) في حاشية السيد الشريف على مطالب الأنظار (١/ ٣٠٥):

«قيل: إن قولنا: (زيد جماد، وكل جماد جسم) ينتج أن (زيداً جسم)، فالقياس فاسد من حيث

المادة فقط، والنتيجة حقة». اهـ

كون المحقق أولى بالاطلاع إنما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل.

• حاشية السني •

قوله: «وهذا بخلاف الدليل؛ فإن له صفة، ووجه دلالة^(١)»، هذا إنما يظهر فيمن جعل العالم دليلاً على الصانع، فإن العالم له صفة؛ هي التغير مثلاً، ووجه دلالة؛ وهو حدوده أو إمكانه، على الطريقين للمتكلمين والحكماء، أما من جعل الدليل هو المقدمات فلا يتصور صفة غير وجه الدلالة.

• حاشية البروسي •

قوله: «إن كان الفساد مقصوراً على المادة يستلزمه»، قيل: إن قولنا: (زيد حمار، وكل حمار جسم) ينتج: (أن زيداً جسم)، فالقياس فاسدٌ من حيث المادة فقط، والنتيجة حقّة، وقد يتكلف في دفعه: بأن النتيجة هي أن (زيداً جسمٌ حماري)، وهو كاذب قطعاً^(٢).

[قوله: «ليس لها ذاتها صفة ولا وجه» دلالة على مذهب من جعل العالم دليلاً على الصانع؛ فإن العالم له صفة، هي التغير مثلاً، ووجه دلالة هو الحدوث أو الإمكان^(٣)]

قوله: «وعدم اعتقاد حقيقة المقدمات»، حتى لو اعتقد حقيقتها أذاه النظر فيها إلى الجهل، وإن لم يكن رابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام، كدوران أفعال العباد على اختيارهم وجوداً وعدمًا، فإنه يفيد الجهل بسبب اعتقاده، وإن لم يكن له رابطة عقلية، يكون بها مستلزماً في نفس الأمر لتلك الأفعال مخلوقة لهم.

(١) نسخة حالت أفندي: «قوله: «بمعنى أن الشبهة المنظور فيها ليس لها ذاتها صفة ولا وجه بكونها

مناطاً... إلخ، هذا إنما...».

(٢) في الحاشية: «كذا في حواشي التجريد».

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي).

• حاشية للدروس •

قوله: «كما أن نظراً المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم»؛ يعني: أن عدم استلزام نظير المخالف في دليل الموافق النتيجة، لو دلَّ على عدم اللزوم كلياً بين المبادئ والمطلوب، لم يكن النظر الصحيح مستلزماً للعلم، فالحقُّ أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية؛ لأجلها يستلزم بعضها بعضاً، كما في المثال المذكور في الشرح سابقاً، فإنه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعية على هيئة الشكل الأول، مثلاً في استلزام النتيجة إنما الفرق بينهما في تحقيق الملزوم في الأولى دون الثانية، وذلك لا مدخل له في الاستلزام، وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة، أعني: تلك الرابطة العقلية، بل ربّما كان في صدق المقدمات؛ بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر، ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلا فرق.





[المبحث الثالث: في شروط النظر الصحيح ومحلّه]



المبحث الثالث: يشترط لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم

بالمطلوب أو بنقيضه، إذ لا طلب مع ذلك. وتعدد الأدلة إنما هو لزيادة الاطمئنان، أو لتحصيل استعداد القبول في المتعلم بالاجتماع، أو في كل متعلم بدليل آخر.

وقال الإمام: المطلوب بالدليل الثاني كونه دليلاً؛ وهو غير معلوم.

ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة، ومن جهة دلالاته دون غيرها، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول، كما كان العالم وحدوثه لثبوت الصانع، فالعالم هو الدليل، وثبوت الصانع هو المدلول، وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكانه أو حدوثه هو جهة الدلالة. وهذه أمور متغايرة فتغاير العلوم المتعلقة بها، إلا أن جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول، فمن هنا يوهم أن العلم بها هو نفس العلم بالمدلول.

ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم، لما ثبت من إفادة النظر الصحيح العلم على الإطلاق، ولأنه أيضاً يحتاج إلى معلم آخر فيتسلسل، إلا أن يخص الحكم بنظر غير المعلم أو ينتهي إلى الوحي. ولأن العلم بصدقه إما

بالنظر فتهافت، أو بقوله فدورٌ، أو بآخر فتسلسل.

وقد يُجاب بأنه بالنظر المقرون بإرشادٍ من جهة المعلم.

واحتجَّت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الإلهيات، وتحقق الاحتياج

إلى المعلم في أسهل العلوم والصناعات.

والجواب أنها لكثرة الأنظار الفاسدة، وأن الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونهِ غير مسلم، وبمعنى تعسُّره غير متنازع فيه، إذ لا خفاء في أن الإرشاد إلى المقدمات وحل الإشكالات نِعْمُ العونُ على تحصيل الكمالات.

* [الشرح]:

قال: (المبحث الثالث: يشترط لمطلق النظر بعد شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب أو بنقيضه، إذ لا طلب مع ذلك. وتعدد الأدلة إنما هو لزيادة الاطمئنان، أو لتحصيل استعداد القبول في المتعلم بالاجتماع، أو في كل متعلم بدليل آخر.. إلخ):

أقول: يشترط للنظر صحيحاً كان أو فاسداً، بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك؛ أمران:

أحدهما: عدم العلم بالمطلوب؛ إذ لا طلب مع الحصول.

وثانيهما: عدم الجهل المركب به، أعني عدم الجزم بنقيضه؛ لأن ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب^(١)، إمّا لأن النظر يجب أن يكون مقارناً للشك على ما هو رأي أبي

(١) في السلطانية: «الظن».

هاشم^(١)، والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان^(٢)، وإما لأن الجهل المركب صارفٌ عنه، كالأكَل مع الامتلاء، على ما هو رأي الحكماء من أن النظر لا يجب أن يكون مع الشك، وإليه ذهب القاضي، بل ذهب الأستاذ إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكاً.

وما ذكرنا مع وجازته أوضح مما قال في (المواقف) أن شرط النظر مطلقاً بعد الحياة أمران:

الأول: وجود العقل. والثاني: عدم ضده، أي ضد النظر، فمنه - أي من ضده - ما هو عامٌ أي ضد للنظر ولكل إدراك كالنوم والغفلة مثلاً، ومنه ما هو خاصٌ أي ضد للنظر دون الإدراكات، وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به^(٣).

فإن قيل: الجهل المركب ضد للعلم، فانتفاؤه مندرجٌ في شرائط العلم، فيكون في عباراتكم استدراكٌ.

قلنا: الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدّاً للعلم به لا للعلم على الإطلاق؛ ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم.

وهذا يظهر أن تفسير الضد العام في عبارة (المواقف) بما يضاد العلم وجميع الإدراكات كالنوم والغفلة، والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به، كلامٌ من قبيل الثاني.

فإن قيل: لو كان النظر مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثانٍ

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبو هاشم بن أبي علي البصري الجبائي نسبة إلى قرية من قرى البصرة (ت ٣٢١هـ)، وهو أبوه من رؤوس المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما (الوافي بالوفيات ١٨ / ٢٦٣).

(٢) في الحجريّة: «فيتناقضان».

(٣) المواقف وشرحه (١ / ٢٤٨).

وثالث على مطلوب؛ لحصول العلم به بالدليل الأول.

أجيب بأن ذلك إنما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم أو الظن، لكن قد يُورد صورة النظر والاستدلال لذلك، بل لغرض آخر عائد إلى الناظر وهو زيادة الاطمئنان بتعارض الأدلة، أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة دون كل واحد، أو بهذا الدليل دون ذاك، فإن الأذهان مختلفة في قبول اليقين، فربما يحصل للبعض من دليل وبعض آخر من دليل آخر، وربما يحصل من الاجتماع كما في الإقناعيات.

وقال الإمام: «النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالة أي المطلوب منه كونه دليلاً على النتيجة، وهو غير معلوم»^(١)، والحق أن هذا لازم، لكن المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين، وهو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى، وأما النظر الصحيح فيشرط أن يكون نظر في الدليل دون الشبهة، وأن يكون النظر فيه من جهة دلالة، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل ذهن من الدليل إلى المدلول، فإذا استدللنا بالعالم على الصانع بأن نظرنا فيه، وحصلنا قضيتين: إحداهما: أن العالم حادث، والأخرى: أن كل حادث له صانع؛ لنعلم من ترتبهما أن العالم له صانع، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين، لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق، وثبوت الصانع هو المدلول، وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم وحدوثه الذي هو سبب الاحتياج إلى المؤثر هو جهة الدلالة، وهذه الأربعة أمور متغايرة، بمعنى أن المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الإضافة.

قال الإمام حجة الإسلام:

(١) المحصل (ص ١٢٩).

«لَمَّا كَانَتْ جِهَةٌ الدَّلَالَةِ فِي الْقِيَاسِ هُوَ التَّفْطُنُ لَوْجُودِ النَّبِيَّةِ بِالْقُوَّةِ فِي الْمَقْدَمَةِ، أَشْكَلَ عَلَى الضَّعْفَاءِ فَلَمْ يَعْرِفُوا أَنَّ وَجْهَ الدَّلَالَةِ عَيْنُ الْمَدْلُولِ أَوْ غَيْرِهِ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ الْمَدْلُولُ الْمُسْتَسْتَجَّ، وَأَنَّهُ غَيْرُ التَّفْطُنِ لَوْجُودِهِ فِي الْمَقْدَمَةِ بِالْقُوَّةِ»^(١).

وبالجملة، فالمشهورُ من الاختلافِ في هذا البحثِ هو الاختلافُ في مغايرةِ جهةِ الدلالةِ للمدلول، ويتفرَّعُ عليه الاختلافُ في تغايرِ العلمِ بهما على ما قال الإمامُ الرازي وغيره، أَنَّ العلمَ بوجهِ دلالةِ الدليلِ هل يُغَايِرُ العلمَ بالمدلول؟

فيه خلافٌ، والحقُّ المغايرةُ لتغايرِ المدلولِ ووجهِ الدلالة.

وأما ما ذكرَ في (المواقف) مِنْ أَنَّ الْخِلَافَ فِي أَنَّ الْعِلْمَ بِدَلَالَةِ الدَّلِيلِ هَلْ يَغَايِرُ الْعِلْمَ بِالْمَدْلُولِ، وَفِي أَنَّ وَجْهَ الدَّلَالَةِ هَلْ يَغَايِرُ الدَّلِيلَ^(٢)، فَلَمْ يَوْجِدْ فِي الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ، إِلَّا أَنَّ الْإِمَامَ^(٣) ذَكَرَ فِي بَيَانِ مَغَايِرَةِ الْعِلْمِ بَوَجْهِ الدَّلَالَةِ لِلْعِلْمِ بِالْمَدْلُولِ أَنَّ هَهُنَا أُمُورًا ثَلَاثَةً هِيَ: الْعِلْمُ بِذَاتِ الدَّلِيلِ كَالْعِلْمِ بِإِمْكَانِ الْعَالَمِ، وَالْعِلْمُ بِذَاتِ الْمَدْلُولِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّهُ لَا بَدَّ لَهُ مِنْ مُؤَثَّرٍ، وَالْعِلْمُ بِكُونِ الدَّلِيلِ دَلِيلًا عَلَى الْمَدْلُولِ^(٤).

ولا إخفاءَ في تغايرِ الأولَيْنِ، وكذا في مغايرةِ الثالثِ لهما؛ لكونه علمًا بإضافةِ بَيْنِ الدَّلِيلِ وَالْمَدْلُولِ مَغَايِرَةً لهما، وهذا الكلامُ ربما يُوهَمُ خِلَافًا فِي مَغَايِرَةِ الْعِلْمِ بِدَلَالَةِ الدَّلِيلِ لِلْعِلْمِ بِالْمَدْلُولِ، حَيْثُ احْتِجَّ إِلَى الْبَيَانِ، وَجَعَلَ الْعِلْمَ بِإِمْكَانِ الْعَالَمِ - مَعَ أَنَّهُ وَجْهٌ الدَّلَالَةِ - مَثَلًا لِلْعِلْمِ بِذَاتِ الدَّلِيلِ يُوْهَمُ الْقَوْلَ بِأَنَّ وَجْهَ الدَّلَالَةِ نَفْسُ الدَّلِيلِ.

(١) المستصفى (ص ٤٢).

(٢) المواقف وشرحه (١/ ٢٨٨).

(٣) في السلطانية وخواجه زاده: «إلا أن العالم ذكر...».

(٤) المحصل (ص ١٣٩ - ١٤٠).

وفي (نقد المحصل) ما يُشعرُ [بعدم التفرقة بين دلالة الدليل ووجه دلالته]^(١) وبالاختلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول؛ لأنه قال:

«إن هذه المسألة إنما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى، فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايراً لهما؛ لأن المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواء، والمغاير لوجود ما سواء هو وجوده فقط.

والجواب أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمرٌ اعتباري عقليٌّ ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق التضياف^(٢)، هذا كلامه.

[وأنت خيرٌ بأن الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول، لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كإمكان الحدوث في العالم.

ثم ظاهر عبارته أن المحكوم عليه يكون أمراً اعتبارياً هو العلم بوجه الدلالة، وفساده بين^(٣).

• حاشية السنياب

قوله: «وبهذا يظهر أن تفسير الضد العام في عبارة (المواقف) لِمَا يضاؤ العلم وجميع الإدراكات...»، إلى قوله: «... والخاص لِمَا يضاؤ العلم خاصة»، قد يُقال: المراد العلم المقصود بالنظر؛ لأنه يُنافي قصده وطلبه، والدليل عليه: أنه جعل العلم

(١) زيادة من نسخة خواجه زاده.

(٢) تلخيص المحصل (ص ٦٥).

(٣) ما بين المعكوفتين من النسخة الحجرية، وهو مثبت في هوامش السلطانية وخواجه زاده على كونه في نسخة أخرى.

• حاشية السيار •

فسيماً لمطلق الإدراك، ومعلوم أن ما يُقابل الإدراك هو العلم^(١) بالمطلوب، لا مطلق العلم، ولا يخفى عليك أن جعله مقابلاً للإدراك مطلقاً، بناء على أن الإدراك يستعمل في معرفة الأعيان المحسوسة، والعلم في المعاني، فالعام ما يضاد العلم والإدراك مطلقاً^(٢)، والخاص ما يضاد العلم خاصة، فيلزم جعل الجهل المركب ضداً للعلم [مطلقاً^(٣)]، وليس كذلك، ومن هذا^(٤) «علم فائدة نقل تفسير الضد العام أيضاً، والأفصح الاعتراض هو تفسير الضد الخاص، نعم يُمكن أن يقال: المراد أنه يضاد العلم بالمطلوب، وذلك لأن العلم بالمطلوب لا يضاد مطلق العلم، كالعلم بالمقدمات مثلاً^(٥)».

قوله: «لغرض آخر عائد إلى الناطق، وهو زيادة الاطمئنان... إلخ، وعلى هذا يُمكن تقرير الجواب بحيث يكون خالياً عن التكلف، بناء على أن اليقين قابل للتفاوت، وهو أن عدم العلم بالمنظور فيه شرط على الوجه الذي يطلب، فلما كان لليقين مراتب متفاوتة، وكل مرتبة يُمكن طلبها، فعدم علمه بذلك الوجه شرط لطلبه، وهو لا ينافي الطلب؛ لأن المطلوب مرتبة أخرى منه، ومن هذا التقرير اندفع ما يتوهم: من أن حصول زيادة الاطمئنان إنما يكون إذا انضم العصرورة إلى الاستدلال، كما في قصة إبراهيم عليه السلام في قوله: «وليطمئن قلبي» سورة البقرة ١٢٦.

قوله: «والحق أن هذا لازم، لكن المطلوب والسحة... إلخ، لا يخفى عليك أن النظر كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بوجه الدلالة، كما اعترف به حيث قال: «والحق أن هذا لازم» أي: ثابت، فيجوز أن يتعين قصد أحدهما عند تعذر قصدهما معاً، وهذا

-
- (١) نسخة حالت أفندي: «هو العلم المقصود بالنظر».
 - (٢) فإن الجهل المركب ضد للعلم بالمطلوب، لا للعلم على الإطلاق (منه)
 - (٣) زيادة من نسخة حالت أفندي.
 - (٤) لأن الفساد ينشأ من تفسيرهما معاً (منه)
 - (٥) أي: بمقدمات ذلك المطلوب (منه)

• حاشية السبأ •

قسمين لمطلق الإدراك، ومعلوم أن ما يُقابل الإدراك هو العلم^(١) بالمطلوب، لا مطلق العلم، ولا يخفى عليك أن جعله مقابلًا للإدراك مطلقًا، بناءً على أن الإدراك يستعمل في معرفة الأعيان المحسوسة، والعلم في المعاني، فالعام ما يضاد العلم والإدراك مطلقًا^(٢)، والخاص ما يضاد العلم خاصة، فيلزم جعل الجهل المركب ضداً للعلم [مطلقاً]^(٣)، وليس كذلك، ومن هذا^(٤) عُلِمَ فائدة نقل تفسير الضد العام أيضاً، والأفمحل الاعتراض هو تفسير الضد الخاص، نعم يُمكن أن يُقال: المراد أنه يضاد العلم بالمطلوب؛ وذلك لأن العلم بالمطلوب لا يضاد مطلق العلم، كالعلم بالمقدمات مثلاً^(٥).

قوله: «لغرض آخر عائد إلى الناظر، وهو زيادة الاطمئنان... إلخ، وعلى هذا يُمكن تقرير الجواب بحيث يكون خالياً عن التكلف، بناءً على أن اليقين قابل للتفاوت، وهو أن عدم العلم بالمنظور فيه شرط على الوجه الذي يطلب، فلمّا كان لليقين مراتب متفاوتة، وكل مرتبة يُمكن طلبها، فعدم علمه بذلك الوجه شرط لطلبه، وهو لا يُنافي الطلب؛ لأن المطلوب مرتبة أخرى منه، ومن هذا التقرير اندفع ما يتوهم: من أن حصول زيادة الاطمئنان إنما يكون إذا انضم الضرورة إلى الاستدلال، كما في قصة إبراهيم ﷺ في قوله: ﴿لِنُطَمِّنَ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

قوله: «والحق أن هذا لازم، لكن المطلوب والنتيجة... إلخ، لا يخفى عليك أن النظر كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بوجه الدلالة، كما اعترف به حيث قال: «والحق أن هذا لازم»؛ أي: ثابت، فيجوز أن يتعين قصد أحدهما عند تعذر قصدهما معاً، وهذا

-
- (١) نسخة حالت أفندي: «هو العلم المقصود بالنظر».
 - (٢) فإن الجهل المركب ضد للعلم بالمطلوب، لا للعلم على الإطلاق (منه)
 - (٣) زيادة من نسخة حالت أفندي.
 - (٤) لأن الفساد ينشأ من تفسيرهما معاً (منه)
 - (٥) أي: بمقدمات ذلك المطلوب (منه)

• حاشية السائر •

نظير اللام الداخلة على المضارع في: ﴿لَا يَخْتَرِعُ أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ﴾ (يوسف: ١٣)، فإنه يدل على التأكيد والحال، فعند تعذر قصدهما معا تعين قصد أحدهما؛ أعني: مجرد التأكيد، كما في هذه الآية الكريمة؛ وذلك لأن «أن» علم الاستقبال، فكأنهم قاسوا الدليل العقلي على الدليل اللفظي.

لا يُقال: لا نزاع في حصوله من النظر، كحصول العلم بعدم المعارض، إلا أن الاعتراض على جعله نتيجة النظر، لأننا نقول: الإمام لم يجعل نتيجة النظر، بل التغيير زيادة من الشارح لينتجى الاعتراض، ولو سلم فالمراد من النتيجة هنا هو المعنى اللغوي، فإن كل حاصل من الشيء الذي قصد ذلك منه، نتيجة لذلك الشيء.

قوله: «وبالتعيين هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى...» إلخ، إشارة إلى ما مر من أن الأشكال الباقية في الحقيقة راجعة إلى الشكل الأول، وأنه البرهان في الحقيقة، دون ما عداه.

قوله: «جهة الدلالة في القياس هو التفطن...» إلخ، لا يُقال: قد مرّ أنّاً أن جهة الدلالة هي إمكان العالم أو حدوثه، لا التفطن المذكور؛ لأننا نقول: ما مرّ كان مبنياً على اصطلاح المتكلم في الدليل، وما ذكره حجة الإسلام مبنياً على اصطلاح المنطق، وأشار إليه بقوله: «جهة الدلالة في القياس...» إلخ.

قوله: «أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدلالة عين المدلول...» إلخ، وإنما لم يعرفوا؛ لأنهم جوزوا المسامحة في قولهم: «جهة الدلالة تفطن وجود النتيجة»، باعتبار أن المراد النتيجة المتفطنة [كما^(١)] في قولهم: «حصول الصورة»، فإن أمثال هذه المسامحة شائعة في عباراتهم. لا يُقال: الحمل على المسامحة ليس من ضعف الرأي، بل الأقوياء أيضاً يفعلون ذلك؛ لأننا نقول: نعم، إلا أنه بعد الحمل على

(١) زيادة من نسخة حالت أفندي.

• حاشية اليسار •

المسامحة لا يفيد العينية أيضاً؛ لأن الحاصل حينئذ هو النتيجة المتفطنة الموجودة بالقوة في المقدمة، ومعلوم أن النتيجة بالقوة ليست عين النتيجة بالفعل.

قوله: «والجواب: أن العلم بوجه دلالة الدليل...» إلخ، الظاهر أن يقول: «والجواب: أن وجه دلالة الدليل...» إلخ، ولعل قوله «هذا كلامه» إشارة إلى هذا.

• حاشية اليروسي •

قوله: «يمتنع أن يكون شاكاً»، كأن رسوخ مساواة الطرفين مانع عنده عن الترجيح، فكذا عن طلبه، كمنع الجهل المركب عن التوجه إلى تقيض ما جزم به. قوله: «من قبيل الثاني» أي: ممّا يضادّ العلم خاصة، حيث جعل العلم بالمطلوب ضداً للعلم، والواجب أن يجعله ضداً للنظر والطلب، فإن حصول المطلوب منافٍ لطلبه، فقوله: «من قبيل الثاني» من قبيل الإيهام.

قوله: «زيادة الاطمئنان...»، وحينئذ كان لليقين مراتب متفاوتة، وكل مرتبة يمكن طلبها، فعدم العلم بها شرط لطلبها، ولا تحصيل للحاصل؛ لأنه مرتبة أخرى^(١) [قوله: «والحق أن هذا» أي: كونه دليلاً على النتيجة «لازم»!، هو حاصله: تخصيص اسم المطلوب بالنتيجة، ومن خصّصه بها خصّ اشتراط عدم العلم بالمطلوب بالنظر للعلم بالنتيجة، ومن عمّمه لوجه الدلالة عمّم الاشتراط للنظر الثاني والثالث، وردّ الشارح التحريز طريق التعميم، كما هو المفهوم من كلام الإمام، والخرّ الشريف ساعده في ردّ طريق التعميم، إلّا أنه أوماً إلى تصحيح كلام الإمام^(٢)، حيث قال: «المقصود بالنظر ههنا ليس هو [العلم بالمنظور فيه الذي هو

(١) زيادة من نسخة (لا له لمي)

(٢) ووجه التصحيح: أن الفائدة في طلبه لتمام جعلت إلى أصل المطلوب، لم يكن الدليل الثاني اجنبياً عنه، وصلاح أن يسوق عليه، نعم التأويل بالاطمئنان إذا اعتبر ابتداء في أصل المطلوب =

• حاشية الدروسى •

النتيجة بل العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني... [والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني] [زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة] تدبر تذروا ما اطلعناك عليه من رموز كلام الشريفة، وهيئات التنبؤ للمحاثه عن الغيبى السخيف.

قال بعض الأفاضل خضر -حسن عيشه^(١)- في بيان مراد الإمام: «إن الغرض من النظر في الدليل الثاني العلم بكونه دليلاً على النتيجة، لا العلم بالنتيجة، وذلك بواسطة نظر آخر يلزم هذا النظر، ويفيد العلم بنتيجة هذا النظر اللازم»؛ أعني: يكون الدليل الثاني دليلاً لنتيجة الأصل، فإننا إذا نظرنا في الدليل الثاني من جهة دلالاته حصل لنا مقدمتان صغرى وكبرى، يلزمهما النتيجة الحاصلة من الدليل الأول، عرفنا كونه دليلاً على تلك النتيجة، ومفيداً للعلم بها، بواسطة نظر غير النظر الأول محصل لمقدمتين صغرى وكبرى، يُنتجان العلم بكون الدليل الثاني دليلاً على النتيجة المذكورة، بأن يُقال: هذا يفيد النظر فيه من جهة دلالاته العلم بالنتيجة المذكورة، وكل ما يفيد النظر فيه من جهة دلالاته العلم بالنتيجة فهو دليل عليها، وهذا قياس يفيد العلم بكون الدليل الثاني دليلاً عليها، وهو نتيجة هذا القياس، لازم للمقدمتين المذكورتين فيه.

[قوله: «هو القضية التي موضوعها...» إلخ، إشارة إلى ما مر من أن الأشكال

الباقية راجعة إلى الشكل الأول، وأنه البرهان حقيقة^(٣)]

= لكان أقرب، إلا أن عرض الشريفة بهذا التأويل تصحيح كلام الإمام، ودفع ما أشار إليه الشارح من بطلانه بقوله: «والحق...» فلا ينافيه أقرب ما ذكرناه من التأويل ابتداء في أصل المطلوب (منه) [ثم علق على هذه الحاشية أي: على آخر كلامه أي: «ما ذكرناه من التأويل» بقوله: [أي: من غير أن يصار إلى جعل دلالة الدليل مطلوباً (منه)]

(١) زيادة من شرح المواقف (١/ ٢٤٩ - ٢٥٠)

(٢) في الحاشية: «مولانا خضر شاه».

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي)

• عائشة الروسوي •

قوله: «وأن يكون فيه من جهة دلالة»، لأن النظر فيه لا من جهة دلالة لا ينفع ولا يُوصَلُ إلى المطلوب؛ لأنه بهذا الاعتبار اجنبي متقطع التعلق عنه، كما إذا نظرنا في العالم باعتبار صغره أو كبره، وطوله أو قصره.

قوله: «قال حُجَّة الإسلام»، وهذا القول مبني على اصطلاح المنطق: من أن الدليل هو القياس المركَّب من المقدَّمتين، وأن جهة الدلالة التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدَّمة، [أي: النتيجة المتفتنة الموجودة بالقوة في المقدمة لا بالفعل، حتى يكون عين النتيجة، فجعلها جهة الدلالة على اصطلاح المنطق بقرينة قوله في القياس، فلا ينافي آنفاً من أن جهة الدلالة هي الإمكان أو الحدوث^(١)].

قوله: «في أن العلم بدلالة الدليل»، وإن حُمِلَ على حذف المضاف يوافق المشهور؛ أي: العلم بوجه دلالة الدليل.

قوله: «ما يشعر بالخلاف»؛ أي: لا نزاع في أن وجه الدلالة قد يكون مغايراً للدليل والمدلول، وإنما النزاع في أنه هل يجب مغايرته لهما أم لا؟ فمَنهم من قال بالوجوب، ومنهم من قال بعدم الوجوب، واستدلَّ بوجهين؛ أحدهما: لو وجبت المغايرة لزم التسلسل؛ لأننا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل، كالإمكان مثلاً، فإنه أيضاً دليل يدلُّ على وجود الصانع، فوجب أن يكون له وجه دلالة مغايرة، فيلزم التسلسل، والثاني: أن الحدوث أو الإمكان - الذي هو وجه الدلالة في المثال المذكور - ليس غير العالم والصانع؛ إذ لا واسطة بينهما، ونحن نستدلُّ بالعالم على الصانع، من غير أمر هو غير الدليل، فثبت أنه لا تجب المغايرة، وجواب الثاني ما ذكره صاحب (النقد)، كما نقله الشارح، وجواب الأول: منع كون وجه الدلالة دليلاً أيضاً.

والعارف باصطلاحهم في الدليل ووجه الدلالة لا يخفى عليه هذا، وأن وجه

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدرسوي •

الدُّلالة فيما ذكرنا من الحدود أو الإمكان -الذي هو أمرٌ اعتباريٌ- ليس بدليل على مصطلحهم.

[اعلم أنه وقع في بعض النسخ بعد قوله: «هذا كلامه»: «وأنت خير بأن الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول، لا وجه الدلالة، الذي هو صفة في الدليل، كالإمكان والحدوث في العالم، ثم ظاهر عبارته أن المحكوم عليه بكونه أمراً اعتبارياً هو العلم بوجه الدلالة وفساده بين» انتهى، يعني: أن الإمكان وإن كان أمراً اعتبارياً حقيقياً، لكنه ليس بإضافي، كما هو المفهوم من قول الناقد^(١)، كما سيجي في تحقيق التضاييف، ولعله اكتفى في البعض الآخر من [...] بإشارة قوله: «هذا الكلام»، إذ لا يخلو عن لمحة إلى ما في (النقد) من عدم النقد^(٢)].

قوله^(٤): «لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالإمكان»؛ يعني: أنه وإن كان أمراً اعتبارياً حقيقياً؛ أي: أمراً ذهنيّاً ثابتاً في حدّ نفسه مطابقاً للواقع، لكنّه ليس بإضافي، كما هو المفهوم من قول الناقد كما سيجي في تحقيق التضاييف.

قال: (ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجودُ المعلم):

أقول: خلافاً للملاحدة.

لنا وجوه:

الأول: أنّه قد بينّا إفادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الإطلاق، سواءً كان في المعارف الإلهية أو غيرها، وسواءً كان معه معلّم أو لا. وأمّا إمكانُ تحصيل

(١) أي: المحقق الطوسي.

(٢) كلمة غير واضحة.

(٣) زيادة من نسخة (لا له لي).

(٤) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)، وقارن بما في القولة الماضية.

المقدمات الضرورية وتربيتها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة.

الثاني: أن نظراً المعلم أيضاً لكونه نظراً في معرفة الله تعالى يحتاج إلى معرفة معلم آخر ويتسلسل، إلا أن نخصّ الاحتياج إلى المعلم بغير المعلم، ونجعل نظراً المعلم كافياً لكونه مخصصاً بتأييد الهي، أو تنتهي سلسلة التعليم إلى النبي ﷺ المستند علمه إلى الوحي.

الثالث: أن إرشاد المعلم لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه، وصدقه إما أن يُعلم بالنظر فيكون النظر كافياً في المعرفة حيث أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة، وإما أن يعلم بقول ذلك المعلم فيدور؛ لأن قوله - أي إخباره عن كونه صادقاً - لا يفيد كونه كذلك إلا بعد العلم بأنه صادق ألبتة، وإما بقول معلم آخر وهكذا إلى أن يتسلسل.

وقد يجاب بأننا لا نجعل المعلم مستقلاً بإفادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقاً لا يكذب ألبتة، بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بإرشاد منه إلى الأدلة ودفع الشبهة، لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك، مفتقرة إلى إمام يعلمنا الأدلة ودفع الشبهة ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الإلهية التي من جملتها كونه إماماً يستحق الإرشاد والتعليم.

ثم لا يخفى أن ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها إنما يراد الاحتياج إلى المعلم في حصول المعرفة، وأما لو أرادوا الاحتياج إليه في حصول النجاة، بمعنى أن معرفة الثاني بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذاً من معلم وامتنالاً لأمره على ما قال النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»^(١)، وفي التنزيل: ﴿قَاتِلُوهُمْ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ أحمد. ١١٩ و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإحلاص ١]،

(١) رواه البخاري (١/ ١٥٣)، باب فضل استقبال القبلة، رقم (٣٨٥) ومسلم (١/ ٥١)، باب الأمر

بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم (٢٠).

وكثيرٌ من المعترفين^(١) بالصانع ووحْدانيَّته كانوا كافرين ببناء على عدم أخذهم ذلك من النبي ﷺ وعدم امْتِثالِهِمْ أَمْرَهُ؛ فطريقُ الرَّدِّ عَلَيْهِمْ: أنَّ حَاصِلَ مَا ذَكَرْتُمْ الْاِحْتِياجُ فِي النِّجَاةِ إِلَى مَعْلَمٍ عُلِمَ صَدْقُهُ بِالْمَعْجَزَاتِ، وَذَلِكَ هُوَ النَّبِيُّ ﷺ وَكَفَى بِهِ إِمَامًا وَمُرْشِدًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، مِنْ غَيْرِ احْتِياجٍ فِي كُلِّ عَصْرِ إِلَى مَعْلَمٍ يَجِدُّ طَرِيقَ الْإِرْشَادِ وَالتَّعْلِيمِ، وَتَوَقَّفُ النِّجَاةُ عَلَى مَتَابَعَتِهِ وَالاعْتِرَافِ بِإِمَامَتِهِ.

وَأَمَّا احْتِياجُ الْمَلَا حِدَةٍ مَعَ الْجَوَابِ عَنْهُ فظَاهِرٌ مِنَ الْمَتْنِ.

• حاشية السني •

قوله: «أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة»، كَأَنَّهُ قَصْدُ بِهِ الرَّدُّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا يَلِزُ مَنْ كَفَايَةِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ الْمَعْلَمِ كَفَايَتُهُ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَوَجْهُ الرَّدِّ: أَنَّ الْكَافِيَ فِي الشَّيْءِ كَافٍ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْكَفَايَةَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَوْجِبُ الْاسْتِغْنَاءَ عَنِ الْمَعْلَمِ؛ ضَرُورَةٌ أَنَّ كَفَايَةَ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى مُحْتَاجَةٌ إِلَى تَوْسِطِهِ.

قوله: «بل يجعل المفيد هو النظر المقررون بإرشاد منه إلى الأدلة^(٢) ودفع الشُّبْهِ»، فَإِنَّ قُلْتَ: قَدْ ذُكِرَ مِنْ قَبْلُ أَنَّ تَحْصِيلَ الْمَقْدَمَاتِ الضَّرُورِيَّةِ وَتَرْتِيبِهَا عَلَى الْوَجْهِ الْمُنْتَجِعِ بِمَعُونَةِ صِنَاعَةِ الْمُنْطِقِ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْإِمَامِ، قُلْتَ: الْمُرَادُ فِيمَا سَبَقَ إِمْكَانُ تَحْصِيلِ الْمَقْدَمَاتِ وَتَرْتِيبِهَا، وَالْمُرَادُ هُنَا الْإِرْشَادُ لَا الْإِمْكَانُ^(٣)، أَوْ نَقُولُ: الْمُرَادُ مِنَ الدَّلِيلِ هُنَا هُوَ الْمَفْرُودُ، أَعْنِي: الْعَالَمُ، وَالْمَقْدَمَاتُ تَحْصُلُ بَعْدَ النَّظَرِ فِيهِ، فَالْإِمَامُ يَرْشِدُ إِلَى الدَّلِيلِ، وَالْعَقْلُ يَأْخُذُ الْمَقْدَمَاتِ مِنْهُ، فَيَجْعَلُهُ نَظْرًا صَحِيحًا.

(١) في السلطانية: «المعترفين».

(٢) نسخة حالت أفندي: «الدلالة».

(٣) ويجوز اشتراط الممكن في وجوده شرط (منه)

• حاشية الدوسري •

[قوله: «أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة»؛ لأن الكافي في الكافي في الشيء، كتاب

في ذلك الشيء».

قوله: «وقد يجاب...»، ولعله أشار بكلمة «قد» إلى أنه جدلي، وأن ما ذكره سابقاً كلام تحقيقي حدسي، يفيد الناظر، وإن لم يفد المناظر، وهو أن تحصيل المقدمات الضرورية وتربيتها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق معلومٌ بالضرورة، لا يحتاج إلى الإمام^(١)].

قوله: «فطريق الرد عليهم أن حاصل...»^١، هـ. وأيضاً قد انعقد إجماع من قبلهم من هذه الأمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم، ودلت الآيات على ذلك أيضاً، وهي الآيات الآمرة بالنظر ومعرفة الله تعالى الواردة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة، من غير إيجاب التعلم، فدلّت دلالة ظاهرة على أن التعليم غير محتاج إليه في النجاة.





[المبحث الرابع: في وجوب النظر في معرفة الله تعالى]



المبحث الرابع: لا نزاع في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً.

وأما عندنا فبالشرع للنص والإجماع؛ إذ حُكِمَ العقل معزولٌ لما سيجي^٥. وأما عند المعتزلة فعقلاً لكونها دافعةً لضرر خوف العقاب وغيره. ورُدَّ بمنع الخوف في الأغلب لعدم الشعور، ولو سُلِمَ فالخوف بحاله؛ لاحتمال الخطأ. وكون العارف أحسن حالاً ليس على إطلاقه، بل البلاهة أدنى إلى الخلاص كما في الصبي والمجنون.

وقد يَنَازَعُ في:

- إمكان إيجاب المعرفة؛ لِمَا فيه من تحصيل الحاصل أو تكليف الغافل^(١).
- وفي الإجماع على وجوبها؛ فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانتقاد.
- وفي أَنَّ النظر مقدمتها؛ فقد تحصل بمثل التعليم والإلهام.
- وفي إطلاق وجوبها؛ إذ هو مقيدٌ بالشك أو عدم المعرفة.
- وفي وجوب المقدمة؛ لجواز إيجاب الأصل مع الذهول عنها.



(١) في النسخة (ج): «أو تكليفه العاقل».

فيجاء:

- بأنه لا غفلة مع فهم الخطاب.

- والإجماع على وجوب المعرفة متواتر، والاكتفاء إنما كان بالأدلة الإجمالية، على أن جواز التَّرك للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة.

- واحتياج طرق تحصيل غير الضروري إلى نظر ما ضروري، إذ الحكم مختص بالأغلب.

- ومعنى إطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة، كوجوب الصوم بالنسبة إلى النية والإقامة، والحج بالنسبة إلى الإحرام والاستطاعة.

- والمعرفة كيفية لا معنى لإيجابها سوى إيجاب تحصيلها، وفيه إيجاب سببها قطعاً كحز الرقية في إيجاب القتل.

ولو اكتفينا بالإجماع على وجوبه لكُفينا هذه المؤنات.

قالوا: لو لم يجب إلا شرعاً لكان للمكلف أن يقول: «لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر»؛ لأنه بالشرع، وثبوته بالنظر، ولا يمكن للنبي الزامه، وفيه إفحامه.

وأجيب بأنه مشترك الإلزام؛ إذ الوجوب العقلي أيضاً نظري، فله أن لا ينظر ولا يسمع إلى ما يوضع له من المقدمات، وبأن صحة الإلزام إنما تتوقف على تحقق الوجوب ولا تتوقف على العلم به، وإذ المتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه.

* [الشرح]:

قال: (المبحث الرابع: لا نزاع في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً.. إلخ):

أقول: لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى؛ أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية؛ لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعاً إن كان وجوب الواجب المطلق شرعياً كما هو رأينا، وعقلاً إن كان عقلياً كما هو رأي المعتزلة، لنلا يلزم تكليف المحال.

أما كون النظر مقدوراً فظاهر، وأما توقف المعرفة عليه فلا أنها ليست بضرورية بل نظرية، ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ويتحصل به.

وأما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه، وعند المعتزلة بالعقل؛ لأنها دافعة للضرر المظنون، وهو خوف العقاب في الآخرة حيث أخبر جمّع كثير بذلك، وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال، وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلاً، كما إذا أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه عدواً أو سبعا.

ورّد بمنع ظن الخوف في الأعم الأغلب، إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر، ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب، والإخبار بذلك إنما يصل إلى البعض، وعلى تقدير الوصول^(١) لا رجحان لجانب الصدق؛ لأنّ التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الأنبياء ودلالة المعجزات، ولو سلم ظن الخوف فلا

(١) في السلطانية: «الأصول».

نسلمُ أنَّ تحصيلَ المعرفةِ بدفعه؛ لأنَّ احتمالَ الخطأ قائمٌ فخوفُ العقابِ أو الاختلافِ بحاله، والعناءُ زيادةً.

فإن قيل: لا شكَّ أنَّ مَنْ حصلَ المعرفةَ أحسنُ حالاً مَنْ لم يحصلَ؛ لاتصافه بالكمالِ، وتحصيلُ الأحسنِ واجبٌ في نظرِ العقلِ.

قلنا: نعم، إذا حصلتِ المعرفةُ على وجهها، ولا قطعَ بذلك، بل ربما يقع^(١) في أودية الضلالِ فيهلكُ، ولهذا قيل: البلاهةُ أدنى إلى الخلاصِ مِنْ فطانةٍ بتراء، هذا بعدَ تسليمِ وجوبِ الأحسنِ.

وتقرير السؤالِ على ما ذكرنا تتميمٌ للدليلِ المذكورِ لبيانِ وجوبِ المعرفة، وعلى ما في (المواقف) وهو أنَّ الناظرَ أحسنُ حالاً ابتداءً، دليلٌ على وجوبِ النظرِ عقلاً.

وأورد على هذا الاستدلالَ إشكالاتٌ بعضها غيرُ مختصٍّ به ولا مفتقرٍ إلى حله؛ لكونه منعاً على مقدماتٍ مبيّنة^(٢) مقررة، مثل إفادةِ النظرِ العلمَ مطلقاً، وفي الإلهيات، وبلا معلمٍ، وإمكانَ تحققِ الإجماعِ، ونقله، وكونه حُجَّةً، وبعضُها مختصٌّ به مفتقرٌ إلى دفعه، وهي خمسةٌ:

الأول: أنَّ وجوبَ المعرفةِ فرعُ إمكانِ إيجابها، وهو ممنوعٌ؛ لأنَّه إن كان للعارِفِ كان تكليفاً بتحصيلِ الحاصلِ وهو محالٌ، وإن كان لغيره كان تكليفاً للغافلِ، وهو باطلٌ.

والجواب: أنَّ إمكانيَّ ضروريٍّ، والسندُ مدفوعٌ بأنَّ الغافلَ مَنْ لم يبلغه الخطأُ أو بلغه ولم يفهمه، لا مَنْ لم يكن عارفاً بما كُلفَ بمعرفته. وتحقيقه أنَّ المكلفَ

(١) في الحجرية: «بل ربما يحصل ويقع...».

(٢) في الحجرية وهامش نسخة خواجه زاده: «مبيّنة».

بمعرفية أن للعالم صانعاً قديماً متصفاً بالعلم والقدرة مثلاً يكون عارفاً بمفهوماته هذه الأنفاظ، مكلفاً بتحصيل هذا التصديق، وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية.

الثاني: أننا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة، أما النض مثل قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]؛ فلأنه ليس بقطعي الدلالة؛ إذ الأمر قد يكون لا للوجوب. وأما الإجماع فلا أنه ليس قطعي السند إذ لم ينقل بطريق التواتر، بل غاية الأحاد، فللخصم أن يمنع، بل يدعي الإجماع على أنه يكفي التصديق، علماً كان أو ظناً أو تقليداً، فإن الصحابة والتابعين - رضي الله تعالى عنهم - كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد، ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال.

والجواب أن الظن كافٍ في الوجوب الشرعي، على أن الإجماع عليه متواتراً إذ بلغ ناقله في الكثرة حداً يمنع تواطؤهم على الكذب، فيفيد القطع، وما ذكر من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك، وإنما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الإجمالية، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، من غير تليخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الإنتاج وتحرير المطالب بأدلتها وتقرير الشبهة بأجوبتها، على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة.

هذا والحق أن المعرفة بدليل إجمالي يرفع الناظر عن خضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبهة والزمام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من أن يقوم به البعض.

الثالث: أننا لا نسلم أن المعرفة الكاملة لا تحصل إلا بالنظر، بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة، أو بالإلهام على ما يراه البراهمة، أو بقول الإمام المعصوم على ما

يراه الشيعة، أو بتصفية الباطن بالرياضيات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة.

والجواب: أننا نعلم بالضرورة أن تحصيل غير الضروري من العلوم يقتضي إلى نظر ما ظاهر أو خفي.

أما التعليم فظاهر؛ لأنه ليس إلا إعانة للعقل بالإرشاد إلى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات، وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة، وقول المعلم بالضوء الحسي، وكما لا يتم الإبصار إلا بهما لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا الكلام في المعصوم؛ إذ لا يكفي في صدقه إخبار معصوم آخر ما لم ينته إلى نظر العقل، وأما الإلهام فلا أنه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنه من الله تعالى، وذلك بالنظر، وإن لم يقدر على العبارة عنه، وأما تصفية الباطن فلا أنه لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، وذلك بالنظر. على أنه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرتنا؛ لأننا إنما ندعي الاحتياج إليه في حق الأعم الأغلب، وهذا لا يمنع لظهور^(١) كونه طريق العامة.

الرابع: أننا نسلم أن المعرفة واجب مطلق، فإن معناه الوجوب على كل تقدير، ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك، أي تردّد الذهن في النسبة، أو بحال عدم المعرفة للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل.

والجواب: أن ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والأحوال، وإلا لما كان شيء من الواجبات واجباً مطلقاً؛ إذ لا يجب على تقدير الإتيان به؛ ولأن وجوب الصوم مثلاً مطلق بالقياس إلى النية حتى تجب النية، مقيد بالقياس إلى كون المكلف مقيماً غير مسافر، حتى لا تجب الإقامة، وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة، فلا يجب تحصيلها مطلقاً بالنسبة إلى الإحرام ونحوه من الشرائط فيجب، بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ووجوب المعرفة ليس مقيداً بالنظر، بمعنى أنه لو نظر

(١) في الساطانية: «بظهور».

تجب المعرفة ولا فلا يكون مطلقاً، وأما بالنسبة إلى الشك أو عدم المعرفة ففريد؛ إذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك أو عدم المعرفة واجباً.

ويندفع إشكال آخر هو نقض الدليل بهما، وإنما لم يورد في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدورتيهما وفي كون الشك غير واجب^(١).

الخامس: أننا لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة؛ لجواز إيجاب الشيء مع الدخول عن مقدمته، بل مع التصريح بعدم وجوبها.

فإن قيل: إيجاب الشيء بدوّن مقدمته تكليف بالمحال؛ ضرورة استحالة الشيء بدوّن ما يتوقف عليه.

قلنا: المستحيل وجود الشيء بدوّن وجود المقدمة، ولا تكليف به، وإنما التكليف بوجود الشيء بدوّن وجوب المقدمة، ولا استحالة فيه.

فإن قيل: لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعاً مع بقاء التكليف بالأصل؛ لكونه واجباً مطلقاً، أي على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ولا خفاء في أنه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذ تكليفاً بالمحال.

قلنا: جواز ترك الشيء شرعاً قد يكون لكونه لازماً للواجب الشرعي، فيكون واجباً بمعنى أنه لا بد منه، وهذا لا يقتضي كونه مأموراً به متعلقاً بخطاب الشارع على ما هو المتنازع.

والجواب: تخصيص الدعوى، وهو أن المأمور به إذا كان شيئاً ليس في وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله، كان إيجابه إيجاباً لمباشرة السبب قطعاً، كالأمر بالقتل فإنه أمر باستعمال الآلة وحزّ الرقبة مثلاً، وههنا العلم نفسه ليس فعلاً مقدوراً،

(١) في الحجرية وهامش خواجه زاده: «لما سيجيء من النزاع في مقدورتيهما.. إلخ».

بل كيفية، فلا معنى لإيجابه إلا إيجاب سببه الذي هو النظر، وليس هذا مبنيًا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بأنه جائز عندكم.

واعلم أنه لما كان المقصود وجوب النظر شرعًا، وقد وقع الإجماع عليه كما صرحوا به، فلا حاجة إلى ما ذكرناه من المقدمات ودفع الاعتراضات، بل لو قصد إثبات مجرد الوجوب دون أن يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص، كقوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الرؤم: ٥٠]، ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ [يونس: ١٠١]، إلى غير ذلك.

• حاشية النباهي •

قوله: «لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى»، فإن قلت: الثمامية من فرق المعتزلة: ذهبوا إلى أن المعارف كلها ضرورية، فلا يكون وجوب النظر في معرفة الله تعالى مما لا خلاف فيه لأهل الإسلام، قلت: مرادهم بالضرورية معنى الاضطرابية، يعني أن المعرفة ليست فعلًا اختياريًا مباشرًا للعبد، ولهذا قالوا: المعرفة متولدة من النظر.

قوله: «وهو خوف العقاب في الآخرة»، فيه تسامح، والأولى في العبارة أن يقال: «هو العقاب المخوف»؛ وذلك لأن الخوف من الوجدانيات، فلا معنى للظن به.

قوله: «على اختلاف الفِرَق في معرفة الصانع»، فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جَوَّزَ أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته، فإن لم يعرفه ذمُّه وعاقبه، فيحصل له خوف، وهذا ما ذكره الشارح: من بيان ما يترتب على الاختلاف من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال، فلا يُجدي؛ لأنه لا يتخلص عن خوف ما يترتب في الدنيا لمعرفة الصانع؛ لأنه موافقة لأحد فريقَي الاختلاف، فالمحاربة والمقاتلة بحالها، اللهم إلا أن يُقال: إذا وجبت المعرفة على الكل وحصلوها لا يوجد غير العارف، فلا تمكن المحاربة لذلك.

• حاشية السيار •

قوله: «فأخبر بأن فيه عدواً أو سبُعاً»، فإن كان خبر واحدٍ عدلٍ يفيده الظن، وإن كان غير عدلٍ يفيده الشك، فاستقام مثلاً للضرر المظنون والمشكوك باعتبار الاحتمالين.

قوله: «وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق»، يرُدُّ عليه: أنا سلمنا عدم الرجحان، إلا أن دفع الضرر المشكوك أيضاً واجب عقلاً، على ما مرَّ في الكبرى الكلِّية، ومعلوم أنه لا يمكن منع إفادة الشك.

قوله: «لأنَّ احتمال الخطأ قائم... إلخ، يرُدُّ عليه: أن المعرفة قد أفادته أمناً، والاحتمال في نفس الأمر لا يوجب الخوف، اللهمَّ إلا أن يُقال: إن الاحتمال عند العارف أيضاً قائم، وأما وجوب المعرفة بقدر الطاقة البشرية فهو فرعُ ثبوت الشرع من حيث إنَّه لم يُكلَّف إلا ما في الوُسْع، على ما هو قاعدة الأشعريُّ.

قوله: «فهو لا يُثبِّت وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة»، يعني: أن وجوب المعرفة فرضٌ كفاية، لا فرضٌ عين، فقوله: «والحقُّ أن المعرفة بدليل إجمالي... إلخ، ردُّ عليه.

قوله: «بل مع التصريح بعدم وجوبها»، فإن ذلك أيضاً لا يُثبِّت إيجاب الشيء، وإنما المنافي له التصريحُ بوجوب عدمها.

قوله: «وليس هذا مبنياً على امتناع تكليف المُحال حتى يردَّ الاعتراضُ: بأنه جائزٌ عندكم»؛ وذلك لأنَّ وإن جوزنا التكليف بالمُحال، إلا أن ذلك إنما هو في فعل ممكنٍ في نفسه، لكن لم يكن متعلقاً بقدرة العبد أصلاً كخلق الجسم، أو عادة كالصعود إلى السماء، والمعرفة ليست كذلك؛ لأنها من قبيل الكيفيات، وإليه أشار بقوله: «ليس فعلاً مقدوراً»، وأما ما يُقال: من أن المصحح للمقدورية هو الإمكان، فليس بقادح ههنا^(١)؛ لأنه فرق بين كون الشيء ممكناً مقدوراً وكونه متعلقاً

(١) على أن الإمكان إنما يصحح للمقدورية للقدرة القديمة لا للمحاذنة (منه)

• حاشية البهار •

التكليف؛ وذلك لأنَّ التكليف طلبُ إيقاع الفعل، فلا بدَّ وأن يكون متعلِّقٌ فعلاً.
قوله: «واعلم أنه لما كان المقصودُ وجوبَ النظر شرعاً... إلخ، فإن قلت:
الحاجةُ إلى هذا المطلب الجليل بهذا التعليل لا بالإجماع الذي يُنكرُه البعض ليكون
ثابتاً عند الكل، وحُجَّةٌ على الكل، قلتُ: المعرفةُ أجلُّ من النظر، وقد جعلوا الإجماع
حُجَّةً عليها، وإنكارُ البعض بعد إقامة الحُجَّةِ على ثبوته وحجَّيته يقطعني^(١) لا يعتدُّ به.

• حاشية البروسي •

[قوله: «للضُرر المظنون»، وهو خوف العقاب؛ لأنَّ العقاب مظنون، وخوفه
وإن لم يقطع بوروده لعامة الخلق فلا أقلَّ أنه مظنون لها، وقد يقال: إنه تسامح،
والمراد العقاب المخوف؛ لأنَّ الخوف من الوجدانيات، فلا معنى للظن به.

قوله: «وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق»، يعني: أن وجوبَ
المعرفة على الكل، كما هو الظاهر الحقُّ من مذهب الفريقين، فإذا حصلوا يرتفع
النزاع والمحاربة بالمرَّة، وإن أريد وجوب المعرفة في الجملة - كما هو المحمّل
في الجملة - يجب اقتداء غير العارف المؤمَّن من الظان والمقلد، فتتحمس مادة
المحاربة وهلاك النفس وتلف المال، أو نقول: إذا وجبت المعرفة على الطريقتين
يتخلص عن أن يكون الهلاك والتلف مجاناً، تأمل، وتقرير الشريف: «أن العاقل
إذا اطلع على الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب
عليه معرفته، فإن لم يعرفه ذمه وعاتبه، فيحصل له خوف^(٢)».

قوله: «فأخبر بأن فيه عدواً...»، والمخبر إن كان عدلاً يُفيد الظن، وإن كان
غيره يفيد الشك، فيصلح أن يكون مثلاً لهما.

(١) نسخة حالت أفندي وعدنان: «ولا سيما لقطعني».

(٢) شرح المواقف (١/ ٢٦٩ - ٢٧٠)

• حاشية دروسي •

قوله: «لا رجحان لجانب الصدق»، منعٌ للمقدمة المعيّنة بمنع استلزام دليله لها، يعني: أن إخبار الجميع لا يستلزم مظهرية الخوف، كما ادّعاء المستدل، فالقول بأن دفع الضرر المشكوك أيضاً واجب، كما ذكر في الكبرى كلام آخر، وإن تمسك به يمنع وجوب دفعه، سيما إذا قبل بمنفعة أجلي، أو بمضرة أقوى.

قوله: «لأن احتمال الخطأ قائم»، وجوب المعرفة بقدر الطاقة البشرية فرع ثبوت الشرع، من حيث إنه لم يكلف إلا ما في الوسع، على قاعدة الأشعري^(١).

قوله: «وتقرير السؤال...»، وتوضيح الفرق بين التقريرين: أن الشارح ذكر في السؤال أن من حصل المعرفة أحسن حالاً، لأن الناظر أحسن حالاً، فيكون السؤال دليلاً على وجوب المعرفة، فيتّم به الدليل على وجوب النظر، والمذكور في تقرير (المواقف): هو أن الناظر أحسن حالاً من المعرض عن النظر بالكُلِّيَّة، فيكون دليلاً على وجوب النظر ابتداءً، لأن يكون دليلاً على وجوب المعرفة، وتتم سببية الدليل على وجوب النظر، كما كان كذلك في تقرير الشارح.

قوله: «على هذا الاستدلال»، أي: على الاستدلال على وجوب النظر في معرفة الله تعالى.

قوله: «إذا الأمر قد يكون...»، وأيضاً العلم قد يطلق لغةً على الظنّ الغالب، وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر، كما ذكره الإمام الرازي.

قوله: «من غير تلخيص العبارة»، فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروج عن التقليد، فمن لم يكن عالماً بالأدلة مفصلة ولا مجملة، وكان مقلداً محضاً لم يكن مصدقاً حقيقةً، فلا يكون ناجياً، وأمّا العوام الذين حكم الصحابة بإسلامهم فإنهم كانوا عالمين علماً إجمالياً.

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدروسى •

[قوله: «فهو لا ينافي... إلخ، يعني: أن وجوب المعرفة فرض كفاية، لا فرض

عين، ورده بقوله: «والحق...»^(١)].

قوله: «على أنه...»، وقد يُجاب أيضاً: بأنه لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلا النظر، فإن التعليم والإلهام من فعل الغير، وأما التصفية كما هي فتحتاج إلى مجاهدة شاقة، فلما بقي بها المزاج، وقد يجاب: بأن يخص وجوب النظر في المعرفة لمن لا طريق له إليها إلا النظر، كجمهور الناس.

قوله: «بل معناه...»، فسروا الواجب المطلق: بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك، وقيد الحثية بناءً على أن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة، ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل، وإن لم يكن مقيداً بوجود الطهارة.

قوله: «نقض الدليل بهما»، تقرير النقض: أن الشك وعدم المعرفة مما يتوقف عليه وجوب المعرفة، فيختلف الحكم عن الدليل فيهما، مع أن كلاً منهما ليس بواجب، وتقرير الدفع: أن المعرفة واجب مقيد بالنسبة إليهما؛ إذ وجوبهما على تقدير وجودهما، حتى لو لم يوجد أحدهما لا يجب، وما يتوقف عليه الواجب المقيّد لا يلزم أن يكون واجباً، وإن ذهبنا أن ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب، كالنظر؛ فإن المعرفة واجب مطلق بالنسبة إليه.

[قوله: «بل مع التصريح بعدم وجوبها»، نعم ينافي إيجاب الشيء التصريح

بوجوب عدمه^(٢)].

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)

• حاشية الدروسوي •

قوله: «قلنا: عدم جواز...» الخ، منع للملازمة القائلة: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها: بآثا لا نسلّم، وإنما يلزم ذلك لو كان وجوب المقدمة بمعنى كونها مأموراً بها، ولم لا يجوز أن يكون بمعنى كونها أمراً لازماً باعتبار الشرع؟ على أن ما ذكره السائل بعينه جارٍ فيما إذا تركها مع كونها واجبة، قال العلامة الفناري^(١): «المقام باقٍ بعدّ على إشكاله؛ لأن الواجب المطلق لكونه واجباً على تقدير وجود المقدمة وعدمها على ما فسرّه، يكون واجباً ومكلفاً به على تقدير عدم المقدمة، ولا شك أنه على تقدير عدمها محال، فيلزم التكليف بالمحال، والجواب لا يدفع هذا الكلام، الجواب: أن المحال هو أن تكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه، لا مع عدم التكليف بمقدمته، تأمل.

وقوله: «والجواب تخصص الدعوى»، ورد عليه: بأن الإجماع ينعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة، فيكون مكلفاً بها، وجعل إيجابها راجعاً إلى إيجاب النظر، فيه عدول عن الظاهر، وبالجمله إن التأويل المذكور مبني على أن التكليف بالنظر لا بالنظري، والظاهر أن التكليف بالنظري، كما أشار الشارح سابقاً إلى تحقيقه بما ذكره الإمام: من أن اعتقاد نقيضه مع الغفول عن النظر ممكن، بخلاف الضروري، فالتعويل في وجوب النظر شرعاً على المصير إلى الإجماع، ويمكن أن يقال: إنه قد سبق منهم كلام بأن التكليف إنما يكون بالأفعال دون الكيفيات، ولزم أيضاً قبح التكليف، وإن دفع بما لاخ لنا، كما ذكرناه مع بيان دفع الإمام، مع أنه قد انعقد الإجماع على وجوب معرفة الله، فلا جرم يُصار إلى التأويل؛ لأن ارتكاب خلاف الظاهر جمعاً بين الأدلة ليس أول لحني لفظ بالبصرة.

(١) ٢٥-أ على الهامش الأيمن أعلى الصفحة، والنقل لفحوى الكلام)، انظر: مكتبة جابر الله تحت

* حاشية الروسوي *

[قوله: «وليس هذا مبنيًا...»، بل مبناه على أن التكليف طلب إيقاع الفعل، فلا بد وأن يكون متعلقه فعلاً، وهذا لا يقدرح [في] كون المصحح للمقدورية هو الإمكان، كما لا يخفى.

قوله: «وقد وقع الإجماع...»، وهو حجة، وإنكار البعض عليه، لا يعتد به، سيما إذا تمسكوا به فيما هو أجل من النظر، وهو المعرفة^(١)].

قال: (قالوا: لو لم يجب إلا شرعاً لكان للمكلف أن يقول: «لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر»؛ لأنه بالشرع، وثبوته بالنظر، ولا يمكن للنبي الزأمة، وفيه إفحامه. وأجيب بأنه مشترك الإلزام؛ إذ الوجوب العقلي أيضاً نظري، فله أن لا ينظر ولا يسمع إلى ما يؤصّع له من المقدمات، وبأن صحة الإلزام إنما تتوقف على تحقق الوجوب ولا تتوقف على العلم به، وإذا المتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه):

أقول: احتجّت المعتزلة على أن وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي إلى ثبوت الشرع عقلياً بأنه^(٢) لو لم يجب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء، فلم يكن للبعثة فائدة، وبطلانها ظاهر.

ووجه اللزوم: أن النبي ﷺ إذا قال للمكلف: «انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواني»، فله أن يقول: لا أنظر ما لم يجب عليّ؛ لأن ترك غير الواجب جائز، ولا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع، لأنه لا وجوب إلا بالشرع، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر؛ لأن ثبوته نظري لا ضروري.

فإن قيل: قوله: (لا أنظر ما لم يجب) ليس بصحيح؛ لأن النظر لا يتوقف على وجوبه.

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) في السلطانية: «لأنه».

قلنا: نعم، إلاَّ أنَّه لا يكونُ للنبيِّ حينئذٍ إلزامه النظر؛ لأنه لا إلزام على غير الواجب، وهو المعني بالإفحام.

وأجيبَ أولاً بأنَّه مشترك الإلزام، وحقيقتهُ الإجماعُ الخَصْم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالاً حيث دلَّ على نفي ما هو الحقُّ عنده في صورةِ النزاع، وتقريره: أنَّ للمكلف أن يقول: «لا أنظرُ ما لم يجب، ولا يجبُ ما لم أنظر؛ لأنَّ وجوبه نظريُّ يفترُّ إلى ترتيب المقدماتِ وتحقيق أنَّ النظر يفيدُ العلمَ مطلقاً، وفي الإلهيات سيَّما إذا كان طريقُ الاستدلالِ ما سبق مِن أنَّه مقدمةٌ للمعرفة الواجبة مطلقاً».

فإن قيل: بل هو مِن النظرياتِ الجلية التي يتنبه لها العاقلُ بأدنى التفاتٍ أو إصغاءٍ إلى ما يذكره الشارعُ مِن المقدمات.

قلنا: لو سُلمَ فله أن لا يلتفتَ ولا يُصغي، ويلزمُ الإفحام.

وثانياً بالحلِّ، وهو تعيينُ موضعِ الغلط، وذلك أنَّ صحةَ إلزامه النظر إنما تتوقفُ على وجوبِ النظرِ وثبوتِ الشرع في نفسِ الأمرِ لا على علمه بذلك، والمتوقفُ على النظر هو علمه بذلك لا تحقُّقهما في نفسِ الأمر، فهو إن أرادَ نفسَ الوجوب والثبوت لم يصحَّ قوله: «لا يثبتُ الشرعُ ما لم أنظر»، وإن أرادَ العلمَ بهما لم يصحَّ قوله: «لا أنظرُ ما لم يجب»، وإن أرادَ في الوجوبِ التحققَّ، وفي الثبوتِ العلمَ به لم يصحَّ قوله: «لا يجبُ عليَّ ما لم يثبت الشرع»؛ لأنَّ الوجوبَ عليه لا يتوقفُ على العلمِ بالوجوب ليلزمَ توقُّفه على العلمِ بثبوتِ الشرع، بل العلمُ بالوجوب يتوقفُ على الوجوب؛ لئلا يكونَ جهلاً.

وهذا ما قال في (المواقف): «إنَّ قولك: لا يجبُ عليَّ ما لم يثبت الشرعُ.

قلنا: إنَّ هذا القولُ إنما يصحُّ لو كان الوجوبُ عليه موقوفاً على العلمِ بالوجوب»^(١).

(١) المواقف وشرحه (١/ ٢٧٥).

فقولُه: «قلنا... إلخ» خبر (إنَّ) والعائدُ اسمُ الإشارة، وإنْ خَصَّ إرادة العلم بقولِه: «لا يثبتُ الشرعُ ما لم أنظرُ»، وإرادة التحقق بقولِه: «لا أنظرُ ما لم يجبُ»، صَحَّت جميعُ المقدمات، لكنْ تختلُ صورةُ القياسِ لعدم^(١) تكرّرِ الوسيط، فهذا قياسٌ صحه مادّته في فسادِ صورته، وبالعكس.

• حاشية السنيان •

قوله: «لا على علمه بذلك... إلخ، يَرُدُّ عليه: أنْ إلزامَ النظرِ لا يتمُّ حينئذٍ؛ لأنه يقول: سلَّمْتُ أنْ الوجوبُ في نفس الأمرِ لا يتوقَّفُ على العلم بالوجوب، إلّا أنّي لا أنظرُ ما لم أعلم الوجوب؛ لأنَّ تركَّ الواجب بدون العلم لا يوجبُ الإلثم، والقولُ بأنَّ الجهل ليس بعذرٍ إنما هو لكون الدارِ التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها، وهو لم يثبت بعد.

قوله: «فهذا قياس صحه مادته... إلخ، المرادُ قياسُ المساواة، ومحصَّلُه: أنْ النظرَ يتوقَّفُ على الوجوب، والوجوب يتوقَّفُ على ثبوت الشرع، وهو يتوقَّفُ على النظر.

• حاشية البروسوي •

قوله: «فإن قيل: بل هو...» اهـ، وفي (المواقف) قرَّرَ السؤال هكذا: «لا يُقال: قد يكون وجوبُ النظر فطري القياس، فيضعُ النبي للمكلف مقدّمات تفيدُه العلمُ ضرورةً»^(٢)، وفرَّع الشريف عليه وقال: «فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريًا محتاجًا إلى تنبيه، أو نظرًا قريبًا من الضروري»^(٣)، وأنت تعلم أن تعقيب الترديد بين الضروري والنظري على قوله: «قد يكون وجوبُ النظر فطري القياس» محلّ كلام؛ إذ فسَّرَ القياسَ الفطري: بالقضايا التي قياساتها معها، وهو من البديهيات،

(١) في السلطانية: «عدم».

(٢) (٢٧٣/١)

(٣) (٢٧٣-٢٧٤/١)

• حاشية الدرسوي •

قال مولانا والد^(١) - حَسَنَ عَيْشَه - في توجيهه: إنَّ تفريعه إمَّا باعتبار أن الفطريَّ أعمُّ من أن يكونَ حقيقةً أو حُكْمًا، أو باعتبار معنى الاحتمال والتوقع في قوله: «قد يكون».

قوله: «لأنَّ الوجوبَ عليه لا يتوقَّفُ...»، يعني: أنَّ تحققَ الوجوب لا يتوقَّفُ على العلمِ بثبوت الشرع، بل على ثبوته، وإنما يتوقَّفُ على العلمِ بثبوت الشرع العلمُ بالوجوب، لا تحققُ الوجوب، ثمَّ إنَّ تحققَ الوجوب لا يتوقَّفُ على العلمِ بالوجوب، حتى يلزم بتوسط توقُّفِ تحققِ الوجوب على العلمِ بثبوت الشرع، فلا يصحُّ حينئذٍ قوله: «لا يجبُ على ما لا يثبتُ الشرع»، بمعنى: لا يتحقَّقُ الوجوب عليَّ ما لم أعلم ثبوت الشرع^(٢).

قوله: «فهذا»؛ أي: ما ذكره المعتزلة في بيان الإفحام قياسُ صحة مادته في فساد صورته على قوله: «وإن خَصَّ... إلخ، وبالعكس؛ أي: صحةُ صورته في فساد مادته على قوله: «إن أراد... وإن أراد... إلخ.



(١) في الهامش: «مولانا حسام».

(٢) وإلا يلزم الدور ويلزم أيضا أن لا يجب شيء على الكافر (منه)



[المبحث الخامس: في أول الواجبات]



المبحث الخامس: اختلفوا في أول الواجبات؛ فقيل: معرفة الله تعالى لأنها الأصل، وقيل: النظر فيها، أو القصد إليه؛ لتوقفها عليه.

والحق أنه إن قُيدَ الواجب بما يكون مقصوداً في نفسه فالأول، وإلا فالثاني.

وأما عدم المعرفة فليس بمقدور، أو الوجوب مقيدٌ به، واستدامته ليست بمقدمة.

وقيل: الشك؛ لأنَّ النظر بعده.

ورُدَّ بأنه ليس بمقدور؛ لكونه من الكيف كالعلم، ولا مقدمة لتأتي النظر عند الظنِّ والوهم.

وإن أُريدَ به ما يتناولهما وجُعِلَ مقدوراً بمعنى إمكان تحصيله فوجوب النظر مقيدٌ به؛ إذ لا نظر عند الجزم.

والواجب على المقلِّد أو الجاهل جهلاً مركباً هو النظرُ في وجه الدلالة ليقوده إلى العلم.



* [الشرح]:

قال: (المبحث الخامس: اختلفوا في أول الواجبات؛ فقليل: معرفة الله تعالى لأنها الأصل، وقيل: النظر فيها، أو القصد إليه؛ لتوقفها عليه.. إلخ):

أقول: اختلفوا في أول ما يجب على المكلف، فقال الشيخ^(١): هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات، وقال الأستاذ^(٢): هو النظر في معرفة الله تعالى؛ لِمَا

(١) إمام أهل السنة أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعري، من نسل الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري، ولد بالبصرة عام ٢٦٠ هـ وتوفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ كان والده شنبًا مشغولًا بجمع الحديث، ولما حضرته الوفاة أوصى بابنه إلى الإمام زكريا بن يحيى الساجي - إمام الفقه والحديث -، فأخذ عنه الفقه والحديث، وقد روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتاب التفسير أحاديث كثيرة. كما روى الإمام الأشعري عن الجمحي، وابن المقرئ والضبي البصريين.

ولما توفي أبوه، وتزوج أبو علي الجبائي المعتزلي بأم أبي الحسن الأشعري، لازم الأشعري أبا علي الجبائي ودرس عليه، وأخذ عنه مذهب الاعتزال، إلى أن ترك مذهب المعتزلة وناظر شيخه الجبائي فأفحمه وأقام عليه الحجة.

وقد ذكر غير واحد من الأثبات أن الإمام الأشعري كان يأخذ مذهب الشافعي عن الإمام أبي إسحاق المروزي، وأبو إسحاق المروزي يأخذ عنه علم الكلام، ولذلك كان يجلس في حلقة. (ملخصًا من طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٤٧ وما بعدها).

(٢) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني (ت ٤١٨ هـ)، سمع بخراسان الشيخ أبا بكر الإسماعيلي، وبالعراق أبا بكر محمد بن عبد الله الشافعي ودعج بن أحمد وأقرانهما. روى عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري وأبو السنابل هبة الله بن أبي الصهباء ومحمد بن الحسن البالوي وجماعة. وله التصانيف الفائقة منها كتاب الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين ومسائل الدور وتعليقة في أصول الفقه وغير ذلك. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي درس عليه شيخنا الفاضل أبو الطيب وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور. (ملخصًا من طبقات الشافعية الكبرى ٤/ ٢٥٦ وما بعدها).

مرّ من كونه المقدمة، وقال القاضي والإمام: هو القصد إلى النظر لتوقف النظر عليه، والحقُّ أنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعمُّ فهو القصد إلى النظر^(١)، لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق، وقد عرفت ما فيه، فلذا قال في المتن: (والأ فالثاني)، أي النظر أو القصد إليه.

لا يقال: النظر مشروط بعدم المعرفة، بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات.

لأننا نقول: هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلّم فوجوب النظر مقيد به؛ لا امتناع تحصيل الحاصل، فلا يكون مقدمة للواجب المطلق، واستدائمه وإن كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة، لكنها ليست بمقدمة.

وقال أبو هاشم: أول الواجبات هو الشك؛ لتوقف القصد إلى النظر عليه، إذ لا بدّ من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه على ما سبق، وردّ بوجهين: أحدهما: أن الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم، وإنما المقدور تحصيله أو استدائمه بأن يحصل الطرفين، ويترك النظر في النسبة، ولا شيء منهما بمقدمة.

واعترض (المواقف) بأنه لو لم يكن مقدوراً لم يكن العلم مقدوراً؛ لأنه ضده،

(١) قال الإمام الرازي في المحصل (ص ١٣٦):

«فمنهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النظر.

وهو خلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعلها مقدورة، وإن كان المراده أول الواجبات كيف كان، فلا شك أنه القصد». اهـ

ونسبته القدرة إلى الضدين على السواء^(١)، ساقط بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور، وإنما المقدور تحصيله بمباشرة الأسباب^(٢).

وثانيهما: أن وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك، لما سبق من أنه لا إمكان للنظر بدونه، فضلاً عن الوجوب، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق، بل للمقيد به، كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج، فلا يجب تحصيله، ولما أن إيجاب المعرفة هو إيجاب النظر.

قال في (المواقف): إن وجوب المعرفة مقيد بالشك، وإلا فالقول بوجوب الشك إنما يفتي على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة.

وكلا الوجهين ضعيف:

أما الأول فلا أنهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب أن يكون من الأفعال الاختيارية، بل أن يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة ومليك النصاب للزكاة، ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها.

(١) قال الإمام المعتمد في المواقف (١/ ٢٧٨ المواقف وشرحه):

دور بوجهين الأول: أن الشك غير مقدور.

وفيه نظر؛ إذ لو لم يكن مقدوراً لم يكن العلم مقدوراً، لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء، والثاني وهو الصواب: أن وجوب المعرفة مقيد بالشك، فلا يكون إيجابها إيجاباً له، كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً بحصول النصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل النصاب^(١). اهـ

(٢) خالف السيد الشريف السعد التفتازاني، ونسب إلى أبي هاشم القول بأن العلم مقدور، قال في شرح المواقف (١/ ٢٧٩):

«وفيه نظر، إذ لو لم يكن الشك (مقدوراً لم يكن العلم) أيضاً (مقدوراً؛ لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء) عند أبي هاشم، والعلم مقدور عنده، فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً، فلا نسلم كونه غير مقدور^(٢). اهـ

- وأما الثاني فلأنه يقتضي أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم أو الظن أو التقليد أو الجهل المركب، وفساده يبين.

ويمكن دفع الوهم والظن بأن الشك يتناولهما؛ لأن معناه التردد في النسبة، على استواء وهو الشك المحض، أو رجحان لأحد الجانبين وهو الظن والوهم، ودفع التقليد والجهل المركب بأن الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالاته؛ ليزولا^(١) إلى العلم، وذلك لأن امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب أو نقيضه مما لم يقع فيه نزاع.

وقد يقال في رد الشك أنه وإن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من أسبابه، ليكون إيجابه إيجاباً له، بمعنى تعلّق خطاب الشارع به، وفيه نظر؛ لأن مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة.

نعم، لو قيل إنه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذمّ لكان شيئاً، وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي.

• حاشية السني •

قوله: «لكن مبناه على وجوب مقدّمة الواجب المطلق، وقد عرفت ما فيه؛ وذلك لأنه إنما تتم تلك القاعدة إذا كان الواجب المطلق شيئاً ليس في وسع العبد كالمعرفة، والنظر ليس كذلك؛ لأنه في وسع العبد.

قوله: «فهذا لم يجزم في المتن... إلخ؛ يعني: لم يجزم بأنه القصد إلى النظر، بل جواز أن يكون هو النظر، بناء على انهدام تلك القاعدة فيه، وجواز أن يكون هو القصد إلى النظر، بناء على ظاهر إطلاق تلك القاعدة، والمراد به «الثاني» في المتن هو النظر أو القصد، يعني: أحدهما، وهذا الاعتبار صار ثانياً لقوله:

(١) في الحجرية: «ليزولا».

• حاشية السيار •

«فقليل: معرفة الله... إلخ».

قوله: «ساقط بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور»، ورُدُّ: بأن العلم مقدورٌ عند أبي هاشم، بنقل الثقات عنه.

قوله: «ولما أن إيجاب المعرفة هو إيجاب النظر قال... إلخ»، ولقائل أن يقول: وجوب المعرفة مقيدٌ بالشك؛ إذ لو لم يكن شك لا تجب المعرفة؛ إذ لا معنى لوجوب المعرفة للعارف، إلا بمعنى وجوب الاستدامة.

لا يُقال: عدم الشك لا يستلزم المعرفة؛ لجواز أن يكون هناك ظنٌّ، فتجبُ المعرفة^(١)، أي: تحصيل اليقين؛ لأنَّنا نقول: سيأتي أن الشك يُطلق على ما يقابل العلم، ثمَّ التحقيق^(٢) على أن حكم التقليد هو النظر في الدليل، ومعرفة وجه الدلالة، واكتفاء^(٣) الصحابة والتابعين عليهم السلام بالتقليد مؤوَّلٌ بما ذكر في الشرح.

قوله: «فلأنهم لا يعنون بمقدورية مقدِّمة الواجب أن يكون من الأفعال الاختيارية... إلخ»، يرد عليه: أنه قد منع قبلُ بقوله: «إنما المقدور تحصيله...» إلى قوله: «... ولا شيء منهما بمقدِّمة»، على أن اعتراض (المواقف) حينئذٍ يكون حقًّا، والدَّفْعُ ساقطٌ؛ لأنه كما أن الشك مقدور فالعلمُ أيضًا مقدورٌ بذلك المعنى، والاعتراض^(٤) بعدم المقدورية في نفسه لا يقدر في ذلك، والذي يُفهمُ من تقرير الشارح لمذهب أبي هاشم هو أن القصد إلى النظر يتوقف على تصوُّر طرفي المطلوب والنسبة، مع عدم الاعتقاد، والفهمُ على هذا الوجه يستلزمُ الشكَّ

(١) وبهذا يندفع ما أورده بعض الأفاضل في (شرح المواقف) قائلا: «إن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك؛ لجواز أن يكون هناك ظنٌّ» (منه)

(٢) جواب دخل (منه)

(٣) جواب دخل أيضا (منه)

(٤) في النسخة الأصل: «والاعتراض».

• حاشية الباب •

بالمعنى الذي أرادته، فلو أراد بوجوب تحصيل الشك وجوب تحصيل ما يستلزم، لستم كلامه، ولا يرد عليه أيضاً ما أورده بقوله: «نعم لو قيل: إنه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل».

قوله: «وأما الثاني فلائنه يقتضي أن لا يجب النظرُ والمعرفة عند الوهم أو الظن... إلخ، محموله: أن وجوب النظر والمعرفة غير مقيّد بالشك؛ إذ لو كان مقيّداً به كان ينبغي أن لا يجب على تقدير عدم الشك، وليس كذلك، كما في الظن والوهم... إلخ.

قوله: «ودفع التقليد والجهل المُركَّب»، وملخصه: أن وجوب النظر في معرفة الله تعالى مقيّد بالشك، ولا يردُّ الجهل والتقليد؛ إذ لا وجوب نظري في معرفة الله معهما، بل الواجب معهما النظر في الدليل، ومعرفة وجه الدلالة، لا النظر في معرفة الله، ويمكن أن يدفع الجهل والتقليد بوجه آخر؛ وهو أن الشك يتناولهما أيضاً، قال البيضاوي رحمه الله في تفسير الشك: «وقد يُطلق على ما يُقابل العلم، ولهذا أكّد في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ شَيْءٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٥٧]، في قوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَيَشَتَّى شَيْءٌ مِّنْهُ﴾ بقوله: ﴿مَا لَكُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾^(١) [إلا أن ما ذكر في وجه أبي هاشم لا يلائم هذا]^(٢).

• حاشية البروسي •

قوله: «والحقُّ أنه إن أراد... إلخ، وفي بعض نسخ (المواقف) هكذا: «إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فالمعرفة، وإلا فإن شرطنا كونه مقدوراً فالنظر، وإلا فالقصد»^(٣)، وهذا يدل على أن القصد غير مقدور، مع كونه واجباً، وعدم مقدوريته

(١) إلا أن المذكور في وجه أبي هاشم لا يلائم هذا (منه)

(٢) زيادة من نسخة حالت أفندي وعدنان.

(٣) (١/ ٢٧٦-٢٧٨ مع ملاحظة حاشية السالكوتي وجلبني)

• حاشية الدروسى •

وإن أمكن توجيهه؛ بأنه لو كان مقدور الاحتياج إلى قصد واختيار آخر فينتسلسل، لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً، والأحسن ما قرره الإمام الرازي حيث قال: «إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدوراً، بل واجب الحصول، وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد»^(١).

قوله: «وقد عرفت ما فيه»، يعني: أن مقدمة الواجب المطلق ليس يلزم أن تكون واجبة؛ أي: مأموراً بها، متعلقة بخطاب الشارع، على ما هو المتنازع، بل مخصص بأن يكون الواجب المطلق شيئاً ليس في وسع العبد، وههنا النظر مقدور، فلا تمشية ههنا لِمَا ذَكَرَ في جواب الإشكال الخامس، وبتقريرنا هذا اندفع ما قال العلّامة الفناري من أن قوله: «وقد عرفت»: «يُشعر بأن وجوب مقدمة الواجب المطلق غير تام، وليس كذلك، فإن كون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى مقدمة ما؛ أي: واجباً على تقدير وجودها وعدمها يقتضي وجوب تحصيلها»^(٢).

قوله: «واعترض (المواقف) ساقط»، وفي تقرير الخبر الشريف لمحّة إلى دفعه^(٣): بأن ما ذكره بناءً على مذهب أبي هاشم، فإنه يجعل العلم مقدوراً، فيكون الشكّ عنده أيضاً مقدوراً، فلا نسلم كونه غير مقدور.

[قوله: «ييتني على كونه مقدمة للنظر»، إذ قال أبو هاشم: «أول الواجبات هو الشك؛ لتوقف القصد إلى النظر عليه»، فسوف الكلام على وفق قوله يقتضي تقييد

(١) المحصل (٤٧)

(٢) ٢٥-أ على الهامش الأيمن أعلى الصفحة، والنقل لفحوى الكلام)، انظر: مكتبة جابر الله

تحت رقم (١٢٣١)

(٣) (١/٢٧٨-٢٧٩ مع ملاحظة حاشية السالكوت)

النظر بالشك، فاضمحَل القول: بأن وجوب المعرفة يقيد بالشك أيضاً، من غير حاجة إلى التأويل.

قوله: «وأما الأول...»، أي: يُقال من طرف أبي هاشم: إنهم يعنون بوجوب المقدمة وجوب تحصيلها بتصور الطرفين، وقول الراذ: «الشك ليس بمقدور وإنما المقدور تحصيله وهو ليس بمقدمة» ممنوع، نعم يرد على قول أبي هاشم ما أورده الشارح آخر بقوله: «نعم لو قيل... إلخ، كما لا يخفى على المتأمل»^(١).

قوله: «وأما الثاني فلا أنه يقتضي...»؛ لأن الوجوب لَمَّا كان مقيداً بالشك فلا يوجد عند مقابله، كالوجوب المشروط بالنصاب لا يوجد عند وجود مقابله^(٢)، وههنا كلام لتطبيق المتن والشرح طويناه ثقة بفطنتك.

قوله: «في ردِّ الشك»؛ أي: على أبي هاشم وراء الوجهين المذكورين سابقاً.
قوله: «ليس من المعاني التي...» ا. هـ، فكيف يُقال: بأنه واجبٌ عقلاً بالمعنى المتنازع، أعني: استحقاق تاركه اللوم، ولا يردُّ عليه النظر المذكور، على ما أشار إليه في بعض النسخ بقوله: «وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي».



(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) بعد هذا في نسخة (لا له لي): «فينبغي أن يُعمَّم الشك بالوهم والظن، كما ذكره الشارح بقوله: «ويمكن دفع الوهم والظن... إلخ، فلزم تقييد النظر بهذا العام، فتوجه الرد الثاني السابق: بأنه لا يكون مقدمةً للوجوب المطلق، وإنما لم يعمم الشك بالجهل والتقليد لتصريح أبي هاشم بخلافه، كما نقل عن الشارح أولاً حيث قال: «مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه»، فلا جرم دفع التقليد والجهل: بأن الواجب معهما النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة، لا الطري معرفة الله لعدم وجوبه معهما».



[المبحث السادس: المعروف والدليل وأقسامها]



المبحث السادس: كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات إلى مطلوب:

- إما تصوري: وهو المعروف حدّاً ورسمًا، تامًا وناقصًا؛ إذ لا بدّ من مميز ذاتيٍّ أو عرضيٍّ، مع الجنس القريب أو بدونه.

- وإما تصديقي: وهو الدليل، إما قياسًا استثنائيًا متصلًا ومنفصلًا، أو اقترانيًا حمليًا وشرطيًا، وإما استقرارًا تامًا وناقصًا، وإما تمثيلًا قطعيًا وظنيًا؛ إذ لا بدّ من اندراج للمطلوب تحت الدليل أو بالعكس، أو لهما تحت ثالث.

وقد يقال الدليل لِمَا يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم، كالعالم للصانع.

وكثيراً ما يختصّ بالجازم، وتُقابلُهُ الأمانة.

والدليل إن لم يتوقف على نقل أصلاً ففعلقي، وإلا فنقلّي: سواء توقف كلٌّ من مقدماته القريبة على النقل أو لا. وقد يختصّ النقلّي بالأول، ويُسمّى الثاني مركبًا.

وأما النقلّي المحض فباطل؛ إذ لا بدّ من ثبوت صدق المخبر بالعقل.



والمطلوب إن استوى طرفاه عند العقل فإنباته بالنقل، وإلا فإن توقف

ثبوت النقل عليه فبالعقل، وإلا فبكل منهما.

ولا إخفاء في إفادة النقلية الظن، وأما إفادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة، وذلك بعصمة رُواة العربية، وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز والإضمار والمعارض العقلية؛ إذ لا بدّ معه من تأويل النقل؛ لأنه فرع العقل، فتكذيبه تكذيبه.

نعم، قد تنضم إليه قرائن تنفي الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب وينفي المعارض، كما في العقليات مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، و﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والله أعلم.

* [الشرح]:

قال: (المبحث السادس: كمال النظر تحصيل طريق يوصل بالذات إلى مطلوب:

- إما تصوري: وهو المعروف حداً ورسمًا، تامًا وناقصًا؛ إذ لا بدّ من مميز ذاتي أو عرضي، مع الجنس القريب أو بدوئه.

- وإما تصديقي: وهو الدليل، إما قياسًا استثنائيًا متصلًا ومنفصلًا، أو اقترانًا حتميًا وشرطيًا، وإما استقرارًا تامًا وناقصًا، وإما تمثيلًا قطعيًا وظنيًا؛ إذ لا بدّ من اندراج للمطلوب تحت الدليل أو بالعكس، أو لهما تحت ثالث):

أقول: قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الأولى من النظر تحصيل مادة مركّب يوصل إلى المطلوب، والثانية صورته، والمطلوب إما تصور أو تصديق، فالوصول إلى التصور ويسمّى المعروف - إما حد أو رسم، وكل منهما إما تام أو ناقص؛ لأن التمييز أمر لا بدّ -

منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل، فالتمييز إن كان ذاتياً للماهية يسمى المعرفُ حداً؛ لأنه في اللغة المنعُ، ولا بد في المعرف من منع خروج شيء من الأفراد ودخول شيء فيه ممّا سواها، فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان أولى بهذا الاسم، وإن كان عرضياً لها سمي المعرف رسماً؛ لكونه بمنزلة الأثر يستدل به على الطريق.

ثم المميز إن كان مع كمال الجزء المشترك، أعني ما يقع جواب السؤال به ما هو، عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب؛ فالمعرف تام، أمّا الحد فلا شتماله على جميع الذاتيات، وأمّا الرسم فلا شتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز، وإلاً فناقض.

فالحد التام واحد ليس إلاً؛ وهو الجنس القريب مع الفصل القريب، ويشترط تقديم الجنس، حتى لو آخر كان الحد ناقصاً، ومبنى هذا الكلام على أنه لا اعتبار بالعرض العام؛ لأنه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على أجزاء الماهية، ولا بالخاصة مع الفصل القريب، وإلاً يلزم أن يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام أو مع الخاصة حداً ناقصاً، وليس كذلك في اصطلاح الجمهور، حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات.

وقد يصطلح على تسمية كل معرف حداً حتى اللفظي منه، أعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر أوضح دلالة، وكثير من المتقدمين على أن الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها، والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط، إلا أنه استقر رأي المناخرين على اشتراط كون المعروف مساوياً أي مطرداً ومنعكساً، حتى لا يجوز التعريف بالأعم؛ محافظة على الضبط.

والموصل إلى التصديق، ويسمى الدليل لِمَا فيه من الإرشاد إلى المطلوب،

والْحُجَّةُ لِمَا فِي التَّمَسُّكِ بِهِ مِنَ الْعَلَّةِ عَلَى الْخَصْمِ، إِمَّا قِيَاسٌ وَإِمَّا اسْتِقْرَاءٌ وَإِمَّا تَمَثُّلٌ؛ إِذَا لَا بَدْءَ مِنْ مَنَاسِبَةٍ بَيْنَ الْحُجَّةِ وَالْمَطْلُوبِ لِيُمْكِنَ اسْتِفَادَتُهُ مِنْهَا، وَتِلْكَ الْمَنَاسِبَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِاشْتِمَالِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ أَوْ لَا:

وعلى الأول: فَإِنْ اشْتَمَلَتِ الْحُجَّةُ عَلَى الْمَطْلُوبِ فَهِيَ الْقِيَاسُ؛ إِذَا نَتِجَتْ مَنَدْرِجَةً فِي مَقْدَمَتَيْهِ، وَإِنْ اشْتَمَلَ الْمَطْلُوبُ عَلَى الْحُجَّةِ فَهِيَ الْاسْتِقْرَاءُ؛ إِذَا الْمَطْلُوبُ حَكْمٌ كَلِمِيٌّ يَبْثُ بِتَحْقِيقِ الْحَكْمِ عَلَى الْجُزْئِيَّاتِ الْمَنَدْرِجَةِ تَحْتَهُ.

وعلى الثاني: لَا بَدْءَ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَمْرٌ ثَالِثٌ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِمَا أَوْ يَنْدَرِجَانِ فِيهِ؛ لِيَسْتَفَادَ الْعِلْمُ بِأَحَدِهِمَا مِنَ الْآخَرِ، وَهُوَ التَّمَثُّلُ، فَإِنَّ حَكْمَ الْفَرْعِ - وَهُوَ الْمَطْلُوبُ - يُسْتَفَادُ مِنْ حَكْمِ الْأَصْلِ - وَهُوَ الْحُجَّةُ - لَأَنْدَرَا جِهَتَهُمَا تَحْتَ الْجَامِعِ الَّذِي هُوَ الْعَلَّةُ.

وهذا ما قال الإمامُ أَنَا إِذَا اسْتَدَلَّنَا بِشَيْءٍ عَلَى شَيْءٍ، فَإِنْ لَمْ يَدْخُلْ أَحَدُهُمَا تَحْتَ الْآخَرِ فَهُوَ التَّمَثُّلُ، وَإِنْ دَخَلَ فَإِمَّا أَنْ يَسْتَدَلَّ بِالْكَلِمِيِّ عَلَى الْجُزْئِيِّ وَهُوَ الْقِيَاسُ، أَوْ بِالْعَكْسِ وَهُوَ الْاسْتِقْرَاءُ^(١).

وذكر في بعض كُتُبِهِ بَدَلَ الْكَلِمِيِّ وَالْجُزْئِيِّ الْأَعْمَ وَالْأَخْصَرَ^(٢)، تَصْرِيحًا بِأَنَّ الْمَرَادَ الْجُزْئِيَّ الْإِضَافِيَّ لَا الْحَقِيقِيَّ، وَتَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ تَفْسِيرَ الْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيَّ بِالْمَنَدْرِجِ تَحْتَ الْغَيْرِ مَسَاوٍ لِتَفْسِيرِهِ بِالْأَخْصَرِ تَحْتَ الْأَعْمَ، لَا أَعْمَ مِنْهُ عَلَى مَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ مِنْ أَنَّ مَعْنَى أَنْدَرَا جِهِ تَحْتَ الْغَيْرِ مَجْرَدُ صَدْقِ الْغَيْرِ عَلَيْهِ كَلِمًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَنْدَرَا جِ مُنْبِئٌ عَنْ كَوْنِ الْغَيْرِ شَامِلًا لَهُ وَلِغَيْرِهِ، وَلَمْ يَعْرِفْ مِنْ اصْطِلَاحِ الْقَوْمِ أَنَّ كَلَامًا مِنَ الْمَتَسَاوِينَ جُزْئِيٌّ إِضَافِيٌّ لِلْآخَرِ، فَلِهَذَا قَالَ صَاحِبُ (الطَّوَالِعِ)^(٣): إِنْ اسْتَدَلَّ

(١) انظر مثلاً: الملخص في المنطق والحكمة (١/ ١٩٤)، وشرح الإشارات والتنبيهات (١/ ٢٨).

(٢) انظر المحصل (ص ١٤٣)، وشرح عيون الحكمة (١/ ١٦١)، ت: د. أحمد حجازي السقا.

(٣) عبد الله بن محمد بن علي أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ وقيل =

بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس^(١)؛ ليتناول ما إذا كان الأوسط مساوياً للأصغر، كقولنا: «كل إنسان ناطقٌ، وكل ناطق حيوان». والجواب بأنَّ الناطقَ معناه شيءٌ ماله النطق وهو بحسب هذا المفهوم أعمُّ من الإنسان، لا يُجدي نفعاً؛ إذ لا يَنبَأُ في مثل قولنا: «كل ناطق إنسانٌ، وكل إنسان حيوان».

والأحسن أن يقال: مرجعُ القياس إلى استفادة الحكم على ذات الأصغر من ملاحظة مفهوم الأوسط، وهو أعمُّ قطعاً، وإن كان مفهوم الأصغر مساوياً له كما في المثالين المذكورين، بل وإن كان [مفهوم الأصغر]^(٢) أعمَّ منه، كما في قولنا: «بعض الحيوان إنسانٌ، وكل إنسان ناطقٌ»، وقولنا: «بعض الحيوان إنسانٌ، ولا شيءٌ من الفرس إنسانٌ»، وقولنا: «كل إنسان حيوانٌ، وكل إنسان ناطقٌ».

وعلى هذا حال الاقترايات الشرطية حيث يستدل بعموم الأوضاع والتقدير على بعضها، وأمَّا في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك إلا أن يرجع إلى الشكل الأول، فيقال: مضمون التالي أمرٌ تحقق ملزومه، وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق، أو مضمون المقدم أمرٌ انتفى لازمه، وكل ما انتفى لازمه فهو متنفٍ.

والفقهَاء يجعلون القياس اسماً للتمثيل لِمَا فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما في العلة، وأمَّا على اصطلاح المنطق فوجهه أن فيه جعل النتيجة المجهولة مساويةً للمقدّمين في المعلومية.

= ٦٩١ هـ، صاحب الطوالع والمصباح في أصول الدين والغاية القصوى في الفقه والمنهاج في أصول الفقه وشرح المصابيح في الحديث وأنوار التنزيل في التفسير وغير ذلك، كان إماماً مبرراً نظاراً صالحاً متعبداً زاهداً، ولي قضاء القضاة بشيراز ودخل تبريز وناظر بها. (طبقات الشافعية لابن قاضي شهاب ١٧٢/٢ - ١٧٣).

(١) متن الطوالع المرفق مع مطالع الأنظار (١/ ٥٤).

(٢) زيادة من (أ) والسلطانية.

ثم القياسُ إن اشتمل على النتيجة أو نقيضها بالفعل، بأن يكون ذلك مذكوراً فيه بمادته وصورته، وإن لم يتبق قضية بواسطة أداة الشرط، على ما صرح به بعض أئمة العربية من أن الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرفي الشرطية، كما يخرج عن ذلك لنقصان فيه، مثل قولنا: (زيدٌ عالمٌ) بحذف الربط والإعراب، سُمِّي استثنائياً؛ لما فيه من استثناء وضع أحد جزئي الشرطية أو رفعه، وإلا سُمِّي اقترانياً؛ لما فيه من اقتران الحدود ببعضها ببعض، أعني الأصغر والأكبر والأوسط.

والاستثنائي: متصل إن كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة، ومنفصل إن كانت منفصلة.

والاقتراني: حملي إن كان تألفه من الحمليات الصرفية، وشرطي إن اشتمل على شرطية.

وأما الاستقراء: وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليشبَ حكمها في ذلك الكلّي على سبيل العموم^(١)، فتأم إن علمَ انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها، وهذا نوعٌ من القياسِ الاقتراني الشرطي يُسمى القياس المقسم، وإلا فناقص وهو المفهوم من إطلاق الاسم، وهو لا يفيد إلا الظن.

وأما التمثيل: وهو بيان مساواة جزئيٍّ لآخر في علة حكمه لثبت مساواتهما في الحكم، فقطعي إن علمَ استقلال المشترك بالعلّة، وهذا نوعٌ من القياس، وذكر المثال حشو، ولا فظني، ومطلق الاسم منصرفٌ إليه.

وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق.

وأورد صاحب (الطوابع) تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي

(١) في الطبعة الحجرية: «على سبيل العموم».

المتصل والمنفصل، ومن الأشكال الأربعة للقياس الاقتراضي الحملتي، بعبارة في غاية الحسن ونهاية الإيجاز^(١).

وأوردها الإمام على وجه أجمل، إلا أنه أهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع، وعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل، أي ثبوت أمرين إيجاباً كان أو سلباً لأمر ثالث، فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا: «كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بصهال»، إذ قد حصل في الإنسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية، فعلم أن بعض الحيوان ليس بصهال، وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين، ثم رفع أيهما كان ليلزم ثبوت الآخر، أو إثبات أيهما كان ليلزم ارتفاع الآخر^(٢).

ولمّا كان ظاهره مختصاً بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب (المواقف) إلى ما هو أوجز وأشمل، وهو أن يثبت المناقاة بين الأمرين، فيلزم من ثبوت أيهما كان عدم الآخر^(٣)، يعني إذا ثبت المناقاة بينهما في الصدق والكذب جميعاً - كما في الحقيقة - يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر، ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر، وإذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر، وإذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر.

• حاشية السياب •

قوله: «فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان أولى»، وبهذا يندفع ما يتوهم أن وجه تسمية المعروف إن كان بالذاتيات بالحد، مشترك بينه وبين الرسم؛ ضرورة أن الرسم أيضاً مانع من الخروج والدخول.

(١) متن الطوالع المرفق مع مطالع الأنظار (١/ ٥٤ - ٥٦).

(٢) المحصل (ص ١٤٤).

(٣) المواقف وشرحه (٢/ ٢٠).

• حاشية البروسي •

قوله: «أعني: بيان مدلول اللفظ بلفظ أوضح»، فإن قلت: المذكور في (شرح فوائد الأصول): «أن الحد اللفظي بيان ما يعقله الواضع، سواء كان بلفظ مرادف له أو بالتوازن أو بالذاتيات»^(١)، فيفهم منه أن بيان مدلول اللفظ لا يلزم أن يكون بلفظ أوضح، بل يجوز البيان بالتوازن أو الذاتيات، قلت: مراده بلفظ مرادف أو لفظ يدل على التوازن أو الذاتيات^(٢)، وهذا ظاهر في عبارة (التلويح)، حيث قال: «بلفظ أشهر أو بلفظ يدل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً»^(٣)، ومبنى الكلام على أن الاسم هو اللفظ عند الشارح، ولهذا المقام مزيد بسط مذكور في (شرح شرح الأصول) للشريف الجرجاني رحمه الله^(٤).

قوله: «ثبت تحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته»، الظاهر أن ضمير «تحت» راجع إلى الحكم الكلي، لكن الجزئيات ليست جزئيات لذلك الحكم الكلي، بل لموضوعه، فلا بد من تقدير المضاف، كما في قولهم: «القاعدة أمر كلي ينطبق على جزئياته».

• حاشية البروسي •

[قوله: «ويشترط تقديم الجنس، حتى لو أخر كان الحد ناقصاً»، والحق ما ذكره الشريف: «من أن التقدم أمر يستحسن رعايته، لكون الأعم أظهر عند العقل،

(١) (٢٤٧/١)

(٢) ولهذا قال: «أو بالتوازن أو بالذاتيات» وكون الدال على اللازم أوضح؛ إما لأن المجاز قد يكون أوضح من الحقيقة عند قيام القرينة، كما اختاره صدر الشريعة، وإما لأن اللفظي بالنسبة إلى من يعلم المعنى مقبلاً إلى ما ذكر في التعريف، فيجوز أن يكون أوضح عنده، على ما يأتي في بحث الوجود (منه)

(٣) (١٤/١)

(٤) (٢٤٩/١)، نسخة حالت أفندي وعدنان: «لبعض الأفاضل».

• حاشية دروسى •

ولكون الأخص قيداً له ومخصصاً إياه، فليس التقدم جزءاً أصورياً، ولا شرطاً حتى يكون حداً ناقصاً عند تأخر الجنس^(١)].

قوله: «لأن لفظ «الاندراج» مبنى...» مع قوله: «... ولم يعرف من اصطلاح القوم... إلخ، نسلم الأول ونمنع الثاني بما قال الشريف في بعض حواشيه^(٢)»: «اشتهر في موضوعات القضايا عدد أحد المتساويين جزئياً إضافياً للآخر، حتى بدل بعضهم هذا التفسير بالموضوع الكلي، وأراد أنه تقع موضوعاً له في قضية موجهة كلية، لا في قضية مطلقاً، وإلا كان الأعم من شيء جزئياً له، ولا قائل به».

قال: (وقد يُقال الدليل لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم، كالعالم

للصانع.

وكثيراً ما يختصُّ بالجازم، ويُقَابَلُهُ الأمانة):

أقول: الدليل في اصطلاح المنطق: هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب، وقد يقال للأمر الذي يمكن أن يُأمل فيه وتُسبِط المقدمات المرتبة، كالعالم للصانع، فيفسرُ بما يمكنُ التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى حكم قطعياً كان أو ظنياً.

وذكر «الإمكان» لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلاً بعدم النظر فيه، وقيدَ النظر به «الصحيح» لأنه لا تَوَصَّلُ بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكونَ النظرُ فيه من جهة دلاليته، وأطلق «الحكم» ليتناول التفسير^(٣) الأمانة، وكثيراً ما يختصُّ الدليل بما يفيدُ

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) لاحظ: شرح المواقف (١٦/٢)، ولم أجد تمام الكلام في حاشيته على شرح الطوالع ولا الشمسية ولا المختصر الأصولي.

(٣) في السلطانية: «النفين».

العلم، ويُسمى ما يتوصل به إلى الظنِّ أمانة.

والاستدلال هو التوصل المذكور، وقد يخصُّ بما يكون من الأثر إلى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم إلى الصانع، ويُسمى عكسه تعليلاً كالتوصل بالنظر في النار إلى الإشراق، أي إلى التصديق بذلك.

وما يقال إنَّ الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول^(١)، فمعناه العلم بتحقيق النسبة إيجاباً كان أو سلباً من غير اعتبار وصف المدلولية، حتى كأنه قيل بتحقيق^(٢) شيء آخر، وهو المدلول، وحيثُ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم، ولا يلزم الدورُّ بناءً على تضاييف الدليل والمدلول، وذلك لأنَّ الدليل عندهم اسمٌ لِمَا يقبَلُ التصديق دون التصور، والعلم قسمٌ من التصديق يُقابلُ الظنَّ، وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل إذا حملناه على مثل العالم للصانع، هو العلمُ بما يؤخذ من النظر في وجه دلاليته من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جمليتها التفطنُّ لجهة الإنتاج وكيفية الاندراج؛ إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلا حيثُ.

لا يقال: العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة، إلا أنه قد يفتقر إلى وسط لكونه غير بين.

لأنَّ نقول: لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الأول بدون الثاني، كالمثلث لا يتحقق بدون تسوي زواياه لقائمتين، والموقوف على الوسط إنما هو العلم بذلك. والحاصل أنَّ اللازم يمتنع انفكاكه عن المانزوم بيئاً كان أو غير بين، والتفرقة إنما تظهر في العلم باللزوم وتحقق اللازم.

(١) قاله الإمام الرازي في المحصل (ص ١٤١).

(٢) في السلطانية: «يتحقق شيء».

• حاشية السبأ •

قوله: «من غير اعتبار وصف المدلولية»، إشارة إلى دفع الدور، يعني: أن ذكر المدلول لا يستلزم ملاحظة وصف المدلولية؛ لجواز أن يذكر المدلول ويراد به ذاته، لا من حيث هذا الوصف، كما يعتبر ذلك في عنوان القضية، فإننا إذا قلنا: «الإنسان حيوان» لا يلزم ملاحظة كنه الإنسان، ولا يلزم أن يكون الإخبار عنه بالحيوان لغواً، بل يكفي في مثل هذا الحكم تصوُّره من حيث أنه جسم مثلاً.

قوله: «بناءً على تضاييف الدليل والمدلول»، فإن قلت: التضاييف يستلزم المعية، لا التقدم، فكيف يلزم الدور التقدمي بناءً على التضاييف؟ قلت: إذا ذكر أحد المتضايفين في تعريف الآخر يلزم تقدُّمه على الآخر، والمتضايضان معاً في العقل، فيلزم كون المعرف مع المضاف المقدم، وما مع المقدم مقدَّم، فيلزم كون الشيء مقدِّماً على نفسه، وهو المعني من الدور المذكور.

قوله: «لا يُقال: العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات» اعتراض على قوله: «إذا لا يلزم العلم بالمدلول إلا حينئذٍ»، ومحصوله: أن العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات، ولا حاجة إلى ضم أمر زائد، على ما يفهم من قوله: «مع سائر الشرائط التي من جملتها... إلخ». ثم قوله: «لو كان كذلك لامتنع... إلخ»، شرطيَّة قُصِدَ بها رفع التالي؛ لأنه «لو لا» الاستدلالية تستعمل للدلالة على أن العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الأول، ولهذا لم يصرَّح برفع التالي، والمراد من العلم الأول العلم بالمدلول، يعني: لو كان العلم بالنتيجة لازماً للعلم بالمقدمات لامتنع تحقُّق العلم بالمقدمات بدون العلم بالنتيجة، وليس كذلك، فإن فيما عدا الشكل الأول والاستثنائيات يحتاج في العلم بالنتيجة إلى ملاحظة الوجوه التي بها يحصل الرد إلى الشكل الأول.

قوله: «والحاصل: أن اللازم ممتنع انفكاكه عن الملزوم... إلخ»، لا يُقال: اللازم قد يكون أعم، فينفك عن الملزوم تحقيقاً لمعنى العموم، قلت: معنى امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم هو أنه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم البتة من غير عكس.

• حاشية الدوسوي •

قوله: «وذلك لأن الدليل»؛ أي: بيان أن معناه العلم بتحقيق النسبة.

[قوله: «لا يقال: العلم بالنتيجة...»، مورده قوله: «إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلا حينئذ»، يعني: أن العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات، ولا حاجة إلى ضم أمر زائد، كما ذكره بقوله: «مع سائر الشرائط... إلخ»، وتحريز الجواب: أنه لو كان العلم بالنتيجة لازماً للعلم بالمقدمات لامتنع تحقق العلم بالمقدمات بدون العلم بالنتيجة، وليس كذلك، كما فيما عدا الشكل الأول، ثم قوله: «أن اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم» معناه: أنه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم ألبته، من غير عكس، وإلا فاللازم قد يكون أعم، فينفك عن الملزوم^(١)].

قوله^(٢): «لأننا نقول: لو كان...» ١. هه، نفى^(٣) أن ما عدا الشكل الأول يصدق عليه الدليل أيضاً، مع أنه لا يصدق التعريف؛ لأن اللزوم بين الشئيين عبارة عن ضرورة تحقق أحدهما عند تحقق الآخر، فلزم أن لا ينفك تحقق العلم بالمدلول عن تحقق العلم بالدليل أصلاً، ولعل صاحب هذا التعريف نظر إلى أن الدليل في الحقيقة ما يؤخذ من النظر من المقدمات المرتبة وجميع الشرائط، كما أشار إليه الشارح آنفاً، نعم يطلق على مجرد المقدمتين المرتبتين توسعاً.

(١) زيادة من نسخة (لا له لي)

(٢) هذه القولة ليست في نسخة (لا له لي)

(٣) فإن قلت: المراد باللزوم ليس ما ذكرتم، بل الحصول والثبوت، كما أريد مثله في تفسير القاضي

أبي بكر الضروري، ومعنى التعريف حينئذ: هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر، وهو لا يقتضي أن لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل، قلت: إن أريد أن حصول علمه كافٍ في حصول العلم بالمدلول فلا يصدق إلا على بين الإنتاج، وإن أريد أن للعلم بالدليل دخلاً في حصول العلم بالمدلول، يلزم أن تكون مقدمة الدليل دليلاً، على أن حمل اللزوم على هذا المعنى مثلاً يعرَى عن نوع بعد (منه)

قال: (والدليل إن لم يتوقف على نقل أصلاً فنفقلي، وإلا فننفقلي: سواء توقف كلٌّ من مقدماته القريبة على النقل أو لا. وقد يخصّ النقل بالنفلي بالأول، ويُسمّى الثاني مركباً.

وأما النفلي المحض فباطل؛ إذ لا بدّ من ثبوت صدق المخبر بالعقل.

والمطلوب إن استوى طرفاه عند العقل فإثباته بالنقل، وإلا فإن توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل، وإلا فبكلّ منهما):

والدليل قد ينقسم إلى العقليّ والنفليّ، وقد يُقسّم إليهما وإلى المركب من العقليّ والنفليّ. وهذا يؤهم أن المراد بالنفليّ ما لا يكون شيئاً من مقدماته عقلياً، وهو باطل؛ إذ لو لم تنته سلسلة صدق المخبرين إلى من يُعلّم صدقه بالعقل^(١) لزم الدور أو التسلسل، فدفع ذلك بأن من حصّره فيهما أراد بالنفليّ ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة أو البعيدة على النقل والسمع من الصادق، وبالعقليّ^(٢) ما لا يكون كذلك، ومن ثلّك القسمة أراد بالنفليّ ما يكون جميع مقدماته القريبة نقليّة، كقولنا: «الحج واجب، وكل واجب فتاركه يستحق العقاب^(٣)»، وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقلياً وبعضها نفلياً، كقولنا: «الوضوء عمل، وكل عمل فصحته الشرعية بالنية»، وكقولنا: «الحج واجب، وكل واجب فتاركه عاصي»، إذ لا معنى للعصيان إلا ترك أمثال الأوامر والنواهي.

وإنما قيد المقدمات بـ «القريبة» لأنّ النفليّ أيضاً بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مرّ، فلا يُقابل^(٤) المركب بل يندرج فيه، هذا إذا أريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة،

(١) في خواجه زاده: «بالعقلي».

(٢) في السلطانية: «ومن العقلي».

(٣) في السلطانية: «يستحقه للعقاب».

(٤) في السلطانية: «فلا يقال».

وأما إذا أريد مأخذها كالعالم للصانع، والكتاب والسنة والإجماع للأحكام، فلا معنى للمركب.

وضرب القسمة أن استلزامه للمطلوب إن كان بحكم العقل فعقلي، وإلا فنقلي.

ثم الحكم المطلوب: إن استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانقضاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلاً إلى تعيين أحدهما فطريق إثباته النقل لا غير، كالحكم بوجود الحج، ويكون زيد في الدار. وإلا، فإن توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصديق المخبر وما يبتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ﷺ ودلالة المعجزة ونحو ذلك، فطريق إثباته العقل لا غير، لئلا يلزم الدور، وإلا فيمكن إثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع وحدوث العالم، إذا صح الاستدلال على الصانع بإمكان العالم أو بحدوث الأعراض أو ببعض الجواهر. وإذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما أفاد العلم أولاً.

واعلم أن توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الأنبياء إنما هو في الأحكام الشرعية، وفيما يقصد به حصول القطع، وصحة الاحتجاج على الغير، وأما في مجرد إفادة الظن فيكتفي خبر واحد أو جماعة يظن المستدل صدقه^(١)، كالمنقولات^(٢) عن بعض الأولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك، حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالاً لم يتوقف النقلي^(٣) القطعي أيضاً على إثبات الصانع وبعثة الأنبياء.

• حاشية الباب •

قوله: «وكل واجب فناركة عاصي؛ إذ لا معنى للعصيان...» إلخ، فإن قلت: لا شك في أن العصيان معنى شرعي، فلا يصح مثلاً للمركب من العقلي والنقلي، قلت: المراد من العصيان هنا هو ترك امتثال الأوامر والنواهي، فلا نزاع في كونه عقلياً،

(١) في الحجرية: «صدقهم».

(٢) في نسخة حواجه زاده: «كالمنقولات».

(٣) في (١) والحجرية: «النقل».

• حاشية البنا •

فإن العصيان في اللغة ضد الطاعة، فإن أحداً لو أمر غيره ولم يمثل ذلك الغير لأمره يعدُّ ذلك الغير -الغير المُمَثِّل- عاصياً، وإن لم يكن الأمر شارعاً، نعم إذا أريد به استحقاق العقاب فهو شرعيٌّ، وأورد شارح (المواقف)^(١) هذه المقدمة مثلاً للنقل غفلة عن هذه النكته، أو أراد منها المعنى الآخر.

قوله: «إذا صحَّ الاستدلال على الصانع بإمكان العالم»، يعني: يصحُّ التمسُّك في حدوث العالم بالنقل، إذا صحَّ الاستدلال على الصانع بالإمكان؛ إذ لو لم يصحَّ به، بل بالحدوث فقط، لم يُمكن التمسُّك بالنقل؛ لأنَّ النقل حينئذٍ يتوقف على الحدوث، فإثباته به يكون دوراً.

قوله: «وإذا تعاضد العقل والنقل... إلخ»، وهذا كأنه إيرادٌ على قوله: «وإلا فَيُمكن إثباته بكلِّ من العقل والنقل»؛ يعني: كيف يُمكن إثباته بكليهما، فإنه إذا أثبت الحكم بأحدهما لم يبقَ احتياجٌ إلى الآخر، ويلزم تحصيل الحاصل، فأشار إلى الجواب: بأن المراد الإثبات بكلِّ منهما بدلاً عن الآخر، فلو اجتمعاً فالمثبت هو المفيد للعالم أولاً، ويكون الثاني معاضداً له مطلوباً منه وجه الدلالة، على ما مرَّ.

• حاشية البروسوي •

[قوله: «إذا لا معنى للعصيان إلا ترك... إلخ»، يعني: أن المراد بالعصيان ههنا هو ترك الامتثال؛ لأنه ضد الطاعة لغةً، فإن أحداً لو أمر غيره، ولم يمثل الغير له يُعدُّ عاصياً، وإن لم يكن الأمر شارعاً، نعم إذا أريد بالعصيان استحقاق العقاب فهو شرعيٌّ، ولذا أورد الشريف هذه المقدمة مثلاً للنقل.]

قوله: «إذا صحَّ الاستدلال على الصانع»، أي: صحَّ التمسُّك في حدوث العالم بالنقل إذا استدل على الصانع بالإمكان، وبالعقل لا النقل؛ لتلا يدور إذا استدل على

• حاشية الدروسوي •

الصانع بحدوث الأعراض بتجدد الأمثال، أو بعض الجواهر فلا أقل، وإذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما أفاد أولاً، وكان الثاني معاضداً له، فالمراد بقوله: «ولا فيمكن إثباته بكل من النقل والعقل» الإثبات بكل منهما ابتداءً بدلاً عن الآخر^(١).

قال: (ولا خفاء في إفادة النقل^(٢) الظن):

أقول: وإنما الكلام في إفادته العلم، فإنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومية، وبيارة المخبر تلك المعاني ليترى ثبوت المدلول، والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية - لغة وصرفاً ونحواً - عن الغلط والكذب؛ لأن مرجعه إلى روايتهم، إذ لا طريق إلى معرفته الأوضح سوى النقل.

أمّا الأصول - أعني ما وقع التنصيص عليه - فظاهر^(٣)، وأمّا الفروع فلائها مبنية على الأصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني، والعلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل إلى معنى آخر، وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر، وعلى عدم كونه مستعملاً بطريق التجوز في معنى غير الموضوع له، وعلى عدم إضمار شيء يتغير به المعنى، وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد والأوقات ببعض من ذلك، بأن يراد من أول الأمر ذلك البعض أو يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم، ويسمى ناسخاً، وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى المطلوب عن ظاهره، وفي بعض كتب الإمام: وعلى عدم الحذف، وفسر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود، كقوله تعالى: ﴿وَحَكَرَ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥]، وقوله تعالى: ﴿لَا

(١) زيادة من نسخة (لا له لي).

(٢) في السلطانية: «فظاهر».

أَقِيمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ» [القباء: ١١]، فَإِنَّ كَلِمَةَ (لَا) فِي الْمَوْضِعَيْنِ مُحذُوفَةٌ، أَيْ وَاجِبَةُ الْحَذَفِ، وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ يَفْهَمُونَ مِنْهُ أَنَّ يَكُونُ فِي الْكَلَامِ مُحذُوفٌ يَجِبُ تَقْدِيرُهُ لِحَصَلِ الْمَعْنَى، وَيَعْرِقُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِضْمَارِ بِأَنَّ الْمَضْمَرَ مَا يَبْقَى لَهُ أَثَرٌ فِي اللَّفْظِ، كَقَوْلِكَ: (خَيْرٌ مُقَدَّمٌ) بِإِضْمَارِ (قَدِمْتُ).

وبالجملة، فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع، بل غايته الظنُّ، وما يُبْتَنَى عَلَى الظَّنِّ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَمِنْ جَمَلَةٍ مَا لَا بَدَّ مِنْهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْجَزْمِ بِهِ انْتِفَاءُ الْمَعَارِضِ الْعَقْلِيَّةِ، إِذْ مَعَ وجوده يَجِبُ تَأْوِيلُ النُّقْلِ وَصَرْفُهُ عَنْ ظَاهِرِهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَصْدِيقُهُمَا لِمَنْتَاعِ اعْتِقَادِ حَقِّيقَةِ النِّقِضَيْنِ، وَلَا تَكْذِيبَهُمَا لِمَنْتَاعِ اعْتِقَادِ بَطْلَانِ النِّقِضَيْنِ، وَلَا تَصْدِيقَ النُّقْلِ وَتَكْذِيبَ الْعَقْلِ؛ لِأَنَّهُ أَصْلُ النُّقْلِ لاحتياجه إليه وانتهائه بِالْآخِرَةِ إِلَيْهِ لِمَا سَبَقَ مِنْ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ صَدَقِ النُّقْلِ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ، وَفِي تَكْذِيبِ الْأَصْلِ لِتَصْدِيقِ الْفَرْعِ تَكْذِيبُ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ جَمِيعًا، وَمَا يُقْضَى وَجُودُهُ إِلَى عَدَمِهِ بِأَبْطَلٍ قَطْعًا.

واقْتَصَرَ فِي الْمَتْنِ عَلَى هَذَا تَكُونُهُ وَاقِفًا بِتِمَامِ الْمَقْصُودِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا امْتَنَعَ تَصْدِيقُ النُّقْلِ لِمَنْتَازِمِهِ تَكْذِيبَ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ، ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، إِذْ لَا مَعْنَى لِعَدَمِ تَصْدِيقِهِ سِوَى هَذَا، وَلَا حَاجَةَ إِلَى بَاقِي الْمَقْدَمَاتِ مَعَ مَا فِي الْحَصْرِ

(١) قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِي فِي الْأَرْبَعِينَ فِي أَصُولِ الدِّينِ (٢/ ٢٥٢ - ٢٥٣):

«المقدمة الخامسة: أن هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والإضمار؛ لأن تجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتًا والإثبات نفيًا، قال الله تعالى: ﴿لَا أَقِيمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [الباء: ١١] وقال: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَتْشَجْدُ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الاعراب: ١٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ نَسْأَلُكَ آثِلَ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] قالوا: النفي في هذه الآيات كلها إثبات. قال تعالى: ﴿رَبِّعِنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا﴾ [الب: ١٧٦] قالوا: الإثبات هاهنا نفي، وعدم الإضمار والحذف هنا: مقدمة طلبية». اهـ

من المناقشة، إذ يلزم تصديقهما أو تكذيبهما أو تصديق أحدهما وتكذيب الآخر؛ لجواز أن يحكم بتساطهما وكونهما في حكم العدم من غير أن يُعتقد معهما حقيقة شيء أو بطلانه. ولو جُعل التكذيب مساوياً لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما؛ لأن معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته، واستلزامه لحقبة النتيجة، وهذا لا يستلزم بطلانهما أو اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما^(١)، فغاية الأمر التوقف في الإثبات والنفي. على أن تكذيبهما أيضاً يستلزم المطلوب، أعني عدم إفادة النقل العلم، فنفيه يكون مستدرَكًا في البيان.

هذا والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع، إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هينات المفردات وهينات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن، بحيث لا تبقى شبهة، كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما، وفي التوحيد والبعث إذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، ﴿قُلْ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

فإن قيل: احتمال المعارض قائم إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي أو بمعونة القرائن.

قلنا: أمّا في الشرعيات فلا خفاء؛ إذ لا مجال للعقل، فلا معارض من قبله، ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا من الصلاة والزكاة، وأمّا في العقليات فلأن العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع والإرادة، وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث، وذلك

(١) في (١) والسلطانية: وهذا لا يستلزم بطلانها أو اعتقاد بطلانها وارتفاعها.

لأنَّ العلمَ بتحقيقِ أحدِ المتناقضين يفيدُ العلمَ بانتفاءِ [المنافي] ^(١) الآخر، كما سبق في إفادةِ النظرِ العلمَ بالمطلوبِ وبانتفاءِ المعارضِ.

فإن قيل: إفادتها اليقينَ توقفُ على العلمِ بنفيِ المعارضِ، فإثباته بها يكونُ دوراً.

قلنا: إنما يثبتُ بها التصديقُ بحصولِ هذا العلمِ بناءً على حصولِ ملزومه، على أنَّ الحقَّ أنَّ إفادةَ اليقينِ إنما تتوقفُ على انتفاءِ المعارضِ، وعدمِ اعتقادِ ثبوته، لا على العلمِ بانتفاءه، إذ كثيراً ما يحصلُ اليقينُ منَ الدليلِ، ولا يخطرُ المعارضُ بالبالِ إثباتاً أو نفيًا، فضلاً عن العلمِ بذلك. فما يُقال إنَّ إفادةَ اليقينِ تكونُ مع العلمِ بنفيِ المعارضِ، وأنه يفيدُ ذلك ويستلزمُه، فمعناه أنَّ يكونَ بحيثُ إذا لاحظَ العقلُ هذا المعارضَ جزمَ بانتفائه، ويدلُّ على ما ذكرنا قطعاً ما ذكروا في بيانِ هذا الاشتراطِ من أنه لا جزمَ مع المعارضِ، بل الحاصلُ معه التوقفُ، فليتناقُلُ، واللهُ الهادي.

• حاشية السنيان •

قوله: «أما الأصول» أي: أصول هذه العلوم الثلاثة؛ أعني: اللغة والصرف

والتحور.

قوله: «يدلُّ على ما ذكرنا قطعاً ما ذكروا...»؛ وذلك لأنَّه يفهم من هذا الكلام أن المنافي هو نفس المعارض، لا العلم به، إفادة اليقين حينئذ إنما يتوقف على انتفاء المعارض، لا على العلم بالانتفاء، إلَّا أنَّه لا يخفى أن المراد به: أنه لا جزم مع العلم بالمعارض؛ إذ وجود المعارض بدون العلم لا يُنافي الجزم، نعم يُنافي الجزمَ اليقيني؛ لأنه حينئذ يكون جهلاً، ولا يمكن تقييد الجزم بـ «اليقيني»؛ لقوله: «بل الحاصل... إلخ».

• حاشية الدروسى •

قوله: «أما الأصول»؛ أي: أمّا احتياج أصول اللغة والصرف والنحو إلى النقل فظاهر؛ لأن أصولها الأشعارُ والأمثال والأقوال، وكلُّها نقلاتٌ يروونها عن العرب آحادُ من الناس، كالأصمعيّ والخليل وسيبويه، وهم لا يُعصمون عن الغلط والكذب. قوله: «وكثير من الناس» يعني: أنهم ارتكبوا على التكلف، فالتفرقة بين الحذف والإضمار بناءً على ما فهموه من الحذف، وأما على التفسير المذكور للحذف آنفاً فالفرق بينَ بينهما.

قوله: «ولو جعل التكذيب»؛ يعني: أن يفسرَ التكذيبُ بعدم التصديق ليشمل صورة التساقط، ويثبتَ الحصرُ في تقرير المستدلِّ يُنافي ما ذكره من التعليل بقوله: «ولا تكذيبهما؛ لامتناع بطلان النقيضين».

قوله: «فإن قيل: إفادتها اليقين»؛ أي: إفادة الأمر المذكور^(١) من عدم المحال للعقل، والضرورة^(٢) في الشرعيّات، والوضع والإرادة وصدق المخبر في العقليّات. قوله: «وأما في العقليّات...»، قد جزم الإمام الرازيُّ بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية، نعم يجوز التمسكُ بها في المسائل النقلية، تارةً لإفادة اليقين، كما في مسألة حُجّة الإجماع وخبر الأحاد، وأخرى لإفادة الظنِّ، كما في الأحكام الشرعية الفرعية.

فإن قلت: إذا كان صدق القائل مجزوماً به، لزم من الجزم بعدم المعارض في العقليّات، كما لزم منه في الشرعيّات، وإلاّ احتملَ كلامه الكذبُ فيهما، فلا فرق بينهما، قلت: المراد بالعقل بامكانها ثبوتاً وانتفاءً؛ أي: لو خُلِّيَ

(١) نسخة (لا له لي): «الأمر المذكورة».

(٢) أي: ومن عدم الضرورة.

• حاشية البروسوي •

العقل وطبيعته، وترك ما عنده لم يحكم هناك بنفي أو إثبات، ولا طريق له إليها، فلا معارض من قبل العقل، ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين، والمراد بالعقليات ما ليس كذلك، وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات، فلاجل هذا الاعتبار^(١) ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقل في العقليات، وإن حصل الجزم به في الشرعيات، وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات، فإنها بمجرد تقيدها بالجزم بعدم المعارض؛ لأنها مركبة من مقدمات علم بالبدية صحتها، أو علم بالبدية لزومها ممّا علم صحته بالبدية، وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها؛ لأن أحكام البدية لا تعارض بحسب نفس الأمر أصلاً.

[قوله: «إنما تتوقف على انتفاء المعارض»، وهذا الانتفاء كثرت الاختصاص في الرسوم، حيث يكتفى به ولا يحتاج إلى العلم به، كما مر^(٢)].



(١) نسخة (لا له لي): «الاحتمال».

(٢) زيادة من نسخة (لا له لي)



فهرس الموضوعات



٥	* مقدمة الناشر
٧	* مقدمة التحقيق
٩	* اهتمام القرآن الكريم بإيراد الحجج على أصول العقائد ودفع الشبه عنها
	* سلوك السلف الصالح طريقة القرآن الكريم في إثبات العقائد بإيراد الحجج ودفع
٢١	الشبه
٢٣	* الحاجة إلى تدوين علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام
٣٩	* بين الفلسفة وعلم الكلام
٤٣	* أهمية المباحث الكلامية في دراسة وتقويم المذاهب والفلسفات المعاصرة
٥١	* كتاب المقاصد وشرحه
٥٧	* منهج العمل في تحقيق الكتاب
١٠٣	* ترجمة الإمام سعد الدين التفتازاني
١١١	* ترجمة المولى الخيالي
١١٣	* ترجمة العلامة إلياس السيناوي
١١٥	* ترجمة المولى حسام الدين زاده البروسوي
١١٧	* ترجمة العلامة أحمد الفاروقي
١٢٣	* مقدمة شرح المقاصد

١٤١	* مقدمة
١٥٥	* المقصد الأول: في المبادئ.....
١٥٥	* الفصل الأول: في المقدمات
٢٤٤	* الفصل الثاني: في العلم.....
٢٤٤	المبحث الأول: في تصور العلم.....
٢٧٦	المبحث الثاني: في التصور والتصديق وأقسامها
٣١٣	المبحث الثالث: في العلوم الضرورية.....
٣٤١	* الفصل الثالث: في النظر.....
٣٤١	المبحث الأول: في حقيقة النظر وكيفية تحصيل المطلوب
٣٥٧	المبحث الثاني: في صحيح النظر وفاسده، وإفادة النظر الصحيح العلم.....
٤٠٨	المبحث الثالث: في شروط النظر الصحيح ومحله
٤٢٣	المبحث الرابع: في وجوب النظر في معرفة الله تعالى
٤٤٠	المبحث الخامس: في أول الواجبات
٤٤٩	المبحث السادس: المعروف والدليل وأقسامها
٤٧١	فهرس الموضوعات



